ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ

ESENCIA Y EXISTENCIA EN LEIBNIZ



EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

COLECCIÓN FILOSÓFICA NÚM. 235

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Primera edición: 2016

Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Campus Universitario • Universidad de Navarra • 31009 Pamplona • España
Teléfono: +34 948 25 68 50 • www.eunsa.es • eunsa@eunsa.es

ISBN: 978-84-313-3149-8
Depósito legal: NA 1.219-2016
Composición: M.ª Jesús Nicolay Mañeru

Imprime: Ulzama Digital, sl. Pol. Areta (Huarte). Navarra
Printed in Spain - Impreso en España

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 15

LA ARTICULACIÓN METAFÍSICA DE LAS MODALIDADES LEIBNIZIANAS 21

LAS NOTAS CONSTITUYENTES DE LA ESENCIA O POSIBILIDAD 33

1. El carácter real de la posibilidad o esencia y su fundamento en la existencia del Absoluto 35
2. El Absoluto como origen de las posibilidades 36
3. La incontradictoriedad, primera característica de la definición de la posibilidad o esencia 38
4. Las posibilidades, completas en sí mismas 38
5. La primacía metafísica de la esencia sobre la existencia 39
6. La existencia como complemento o añadido de la esencia 40
7. La distinción de las esencias o posibles 42
8. La esencia que contiene todos los requisitos es existenciable. La noción de “noción completa” 42
9. La esencia completa con sus predicados *versus* otras esencias completas 45
10. La pretensión o exigencia de existir de los posibles 47

LA EXIGENCIA DE EXISTENCIA DE LAS POSIBILIDADES LEIBNIZIANAS

1. Introducción. Las notas definitorias de las esencias o posibilidades 51
2. La esencia tiende por sí misma a la existencia, es más: la esencia es exigencia de existencia 53
3. Si nada exigiera existir, no habría razón de la existencia 57
4. La esencia de la exigencia de existir 59

5. La "vis ad existendum" no puede ser extrínseca al posible 61
6. La exigencia de existencia y la elección divina 63

LO MERAMENTE POSIBLE
1. Introducción 67
2. Incontradictoriedad y aptitud 68
3. La posibilidad como exigencia de existir: Leibniz 72
4. Relevancia especulativa en teodicea de lo meramente posible 76

LA EXISTENCIA EN LEIBNIZ (UNA INTRODUCCIÓN)* 89

LA BÚSQUEDA DE LA *RATIO EXISTENTIAE*
1. Finalidad 105
2. Introducción. La metafísica esencialista de Leibniz 106
3. Esencia y existencia. La esencia como raíz de la existencia 107
4. La noción de existenciable 108
5. Posibilidad de una definición de la existencia. La existencia como noción irresoluble e indefinible 110
6. Existencia y percepción 112
7. La existencia como armonía 113
8. La existencia como perfección o predicado de la esencia 116
9. Resumen de lo ganado y antesala de nuevos caminos en la búsqueda de la definición de existencia 123
10. Posibles no existentes 126
11. Posibilidad, elección y existencia 127
12. Creación, voluntad absoluta y existencia finita 129
13. El proceso electivo de esencias existenciables 134
14. Existencia contingente 138
15. Existencia y posición 144

LEIBNIZ: *LEX MELIORIS*, ELECCIÓN LIBRE Y MODALIDAD
1. Introducción 151
2. Existencia de un Existentificador 152
3. Existencia o inexistencia de verdadera elección 154
4. Elección y voluntad del Absoluto 157
5. El tránsito a la solución por los distintos tipos de necesidad 160
6. Apelación a la modalidad *de dicto* y *de re* 164

LA RAZÓN DE LA EXISTENCIA 165

LA CAUSA, ES DECIR, LA RAZÓN DE LA EXISTENCIA
1. Introducción. Causalidad y racionalidad. 183
2. Existencia y razón de la existencia. 186
3. Causalidad física y causalidad metafísica. 190
4. La necesidad de una causalidad metafísica 191
5. El origen radical de las existencias. El Ser Necesario como existentificador 196
6. El Absoluto como Razón existentificadora 199

BIBLIOGRAFÍA 205

PROCEDENCIA DE LOS ARTÍCULOS 217

INTRODUCCIÓN

Un poco de historia y un mucho de gratitud. Es lo que me apresto a realizar en una breve introducción a este libro, en el que recopilo –con correcciones y muy leves modificaciones– trabajos publicados en diferentes revistas o como capítulos de diversos libros. Todos versan sobre la metafísica de Leibniz, y en concreto sobre la esencia y la existencia, las nociones más relevantes y últimas de cualquier metafísica.

Con expresión conocida, escrita en sus *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, afirmaba Leibniz que "la metafísica es la ciencia del ser en general, que explica sus principios y las afecciones que emanan de él, que los principios del ser son la esencia y la existencia, y que las afecciones son o primitivas, a saber, lo uno, lo verdadero, lo bueno, o derivativas, a saber, lo mismo y lo diverso, lo simple y lo compuesto, etc."[1]. La doctrina leibniziana sobre la esencia comparece de modo habitual y recurrente a lo largo y ancho de su innumerable y polifacética obra, en libros y, sobre todo, en sus múltiples intercambios epistolares; esa reiteración no es nunca maquinal repetición de los mismos términos o conceptos; los textos leibnizianos a este respecto contienen siempre matices o explicaciones novedosas, pues pretenden siempre explayar mejor su pensamiento respecto de un asunto que consideraba capital (no en vano pasará siempre por ser un prototipo de filósofo esencialista) y subrayar las diferencias sobre la noción de esencia de otros filósofos.

El pensamiento de Leibniz sobre la existencia resulta, en buena medida, menos conocido. En toda metafísica esencialista suele acontecer que la consideración de la existencia pierde valor en comparación con la

1. G. W. LEIBNIZ, *Nouveaux Essais sur l'entendement humaine*, libro IV, cap. VIII, § 9, AK, VI, 430. He tomado el texto de la traducción realizada por R. ROVIRA en su *Léxico fundamental de la Metafísica de Leibniz*, Trotta, Madrid, 2006, p. 70.

esencia; no es éste el caso de Leibniz, como se pone de manifiesto en los diferentes estudios que se recogen en el libro. Aunque Leibniz, al fin y a la postre, no consiga "rebajar" el esencialismo para proporcionar una altura especulativa semejante a la existencia, es siempre motivo de asombro el denodado esfuerzo e insistencia en la búsqueda de una noción cada vez más aquilatada de existencia. En esto hay, a mi juicio, un paralelismo con la denodada lucha de Leibniz por salvar la potencia real en su doctrina de la posibilidad; ésta, por cierto, se identifica con la esencia. El hecho de que, a mi modo de ver, no lo consiguiera, no desmerece en nada su inconmesurable esfuerzo al respecto. Con referencia a la existencia, se expresó del siguiente modo: "Me percaté de que quien aspira a encontrar los principios de las cosas debía comenzar por la consideración de la existencia: días enteros me cansé meditando sobre la noción de existencia"[2]. Aunque la existencia posea en Leibniz un lugar supeditado a la noción de esencia o posibilidad, sin embargo son relevantes sus ímprobos esfuerzos por profundizar en la noción de existencia, en sí misma y en su relación con la capital noción del leibnizianismo, la que es su noción clave, la posibilidad o esencia.

En los artículos aquí recopilados comparecen ambas nociones con frecuencia en su relación mutua, aunque la finalidad primera sea el estudio de un aspecto de la esencia o de la existencia. De ahí también que el título del libro sea *Esencia y existencia en Leibniz*.

Aunque la procedencia de los trabajos recolectados se señala en el lugar correspondiente, sin embargo haré una breve alusión al respecto, que permitirá contextualizar el origen de esos estudios. Mi dedicación al estudio de la filosofía leibniziana se remonta a 1981; para cumplir con el requisito, que todavía entonces existía (fue suprimido poco después), redacté el llamado, en aquel entonces, *trabajo de firma*, que era preceptivo adjuntar a la instancia de solicitud para presentarse a oposiciones de catedrático de Universidad. Ese *Trabajo de firma escrito para las oposiciones al Cuerpo Nacional de Catedráticos de Metafísica* llevaba por título *Presupuestos metafísicos de la doctrina leibniziana de la creación* (Pamplona, 1981, 68 pp.). Una parte de ese trabajo apareció posteriormente en la *Introducción* al libro que edité en 1996 sobre las pruebas leibnizianas de la existencia del Absoluto; en él se editaron extensos ca-

2. Texto leibniziano en L. A. FOUCHER DE CAREIL, *Mémoire sur la philosophie de Leibniz*, F. R. de Rudeval, París, 1905, p. 10.

pítulos, síntesis de trabajos doctorales, que se habían defendido con brillantez en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra. Me resulta muy grata obligación el reiterar aquí y ahora la gratitud a los doctores Andrés Fuertes, Socorro Fernández, José María Aguilar, Consuelo Martínez y Alberto Hernández, por aceptar mi propuesta de editar una parte de su trabajo doctoral para conformar un libro con cinco demostraciones leibnizianas de la existencia de Dios (respectivamente: el argumento cosmológico, la prueba por las verdades eternas, la armonía preestablecida, el argumento ontológico y el argumento modal)[3]. En esas pruebas siempre comparecen los puntos fundamentales de las doctrinas de la esencia y la existencia. Ciertamente mucho ayudaron esos trabajos sobre las pruebas leibnizianas del Absoluto a profundizar en la metafísica esencialista del filósofo de Hannover, perfilando aspectos de su doctrina metafísica.

En el curso académico 1983-84 presenté *El concepto de existencia en Leibniz,* en el Seminario de Profesores de la Sección de Filosofía de la Universidad de Navarra. El texto expuesto recibió interesantes observaciones de diversos colegas, especialmente del Prof. Leonardo Polo; quedó sin embargo inédito hasta unos años más tarde, en que con ocasión del homenaje al Prof. Jesús Arellano, egregio catedrático de la Universidad de Sevilla, se publicó en los *Estudios en honor del profesor Jesús Arellano en su LXX aniversario*, en la revista *Thémata* (Sevilla, nº 9, 1992, pp. 183-196). Me había encontrado con el problematismo de la noción leibniziana de existencia en los inicios de la realización de un proyecto de investigación sobre la ontología modal de Leibniz y Kant[4], al redactar para la publicación uno de los primeros frutos de ese proyecto, semejanzas y diferencias del leibnizianismo y el Kant precrítico a propósito de

3. La Introducción se tituló “Presupuestos metafísicos del Absoluto creador en Leibniz”. El libro, en su primera edición, fue *Las pruebas del Absoluto en Leibniz*, Eunsa, Pamplona, 1996 (la introducción: pp. 17-45). La segunda edición corregida del libro se denominó *Las demostraciones de la existencia de Dios según Leibniz*, Eunsa, Pamplona, ^{2}2004 (la introducción en pp. 13-41 de esa segunda edición).

4. Cfr. *La noción de posibilidad en Leibniz y Kant* (Investigador Principal: Ángel Luis González). Proyecto aprobado y subvencionado por la Comisión Interministerial de Ciencia y Tecnología, cursos 1982 a 1985. La memoria final del proyecto fue aprobada por dicha Comisión en 1986.

las nociones de posibilidad y existencia[5]. Aunque esa línea de investigación quedó interrumpida por la debida dedicación a otras tareas académicas, sin embargo posteriormente se publicaron algunos resultados relacionados con esa temática en Leibniz y Kant[6].

Lo meramente posible constituyó también mi participación en un amplio volumen de homenaje a otro gran profesor, Antonio Millán-Puelles, que se publicó en *Anuario Filosófico* en 1994[7]. Al hilo de las excelentes y afinadas consideraciones del Profesor Millán-Puelles en su taxonomía general de lo irreal[8], señalé algunas de las características de ese tipo de lo irreal inteligible fácticamente inexistente (como lo denominaba Millán-Puelles) que es lo meramente posible, el posible fácticamente inexistente, tal como se encuentra en Leibniz. Especial hincapié mereció el estudio de la incontradictoriedad y la aptitud del posible leibniziano, con el preciso intento de sortear los escollos que siempre debe superar un verdadero posible, la necesaria inexistencia y la existencia fáctica.

Dos sucesivos proyectos de investigación[9], subvencionados por PIUNA (Plan de Investigación de la Universidad de Navarra), dieron lugar a diversas publicaciones, tesis doctorales, seminarios y congresos.

5. "La noción de posibilidad en el Kant precrítico", *Anuario Filosófico,* 1981 (14, 2), pp. 87-116.

6. En concreto, los siguientes trabajos: "Kant: la prueba de Dios por la posibilidad", *Tópicos*, 2004 (27), pp. 25-49. Y "Lo real de la posibilidad. El fundamento de una prueba modal del Absoluto en Leibniz y el Kant precrítico", en *Posibilidad, contingencia, necesidad, existencia. Estudios en los 300 años de la Teodicea de Leibniz*, Ángel Luis González (ed.), Eunsa, Pamplona, 2011, pp. 183-207.

7. "Lo meramente posible", *Anuario Filosófico*, 1994 (27), pp. 345-364.

8. Cfr. A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid, 1990.

9. El primero que se desarrolló fue *Argumento ontológico y lógica modal*. PIUNA 1994-1997. Su memoria final fue aprobada en 1998. Participó en el equipo investigador el Profesor Enrique Moros (Universidad de Navarra), que defendió su tesis doctoral y publicó otros trabajos sobre el tema; igualmente los profesores Consuelo Martínez y Andrés Fuertes defendieron sus respectivas tesis sobre el pensamiento leibniziano.

El segundo se titulaba *Metafísica modal clásica y moderna; Tomás de Aquino y Leibniz*. PIUNA 2003-2006. Aprobada su memoria final en 2007. Participaron en el equipo investigador los Profesores Enrique Moros (Universidad de Navarra) y Socorro Fernández (Universidad de Burgos), y tres doctorandos (Gloria Casanova, Santiago Argüello y María Fernández de la Mora), que defendieron sus tesis doctorales durante ese período del proyecto.

Quiero agradecer expresamente a los sucesivos responsables de la Comisión de Investigación de la Universidad de Navarra la concesión de esos proyectos y la renovación anual, que permitieron que quienes componíamos el equipo de investigación sobre diversos temas de la metafísica de Leibniz desarrolláramos adecuadamente nuestros trabajos. Si el primero de ellos aspiraba a un estudio de algunos temas del leibnizianismo con propuestas contemporáneas de lógica y ontología modal, el segundo pretendía alcanzar los aspectos comunes y las diferencias de los elementos fundamentales de la metafísica modal clásica (Tomás de Aquino) y el origen de la ontología modal moderna (el racionalismo de Leibniz). Al final del segundo proyecto, la revista *Anuario Filosófico* aceptó la edición de un volumen monográfico, que incluyó trece trabajos, y se tituló *La metafísica modal de Leibniz*[10]. El trabajo que abría el volumen, *La articulación metafísica de las modalidades leibnizianas*[11], recogido en este libro ahora, hace referencia precisamente al problema capital de las modalidades en Leibniz, a saber, su articulación y cuál es, en su caso, la jerarquía de dichas nociones y cómo tienen que ver entre sí cada una de las modalidades: la contingencia, la necesidad, la existencia y la posibilidad.

Los cinco trabajos siguientes que componen este volumen se enmarcan dentro del proyecto *La metafísica modal de Leibniz: posibilidad, contingencia, necesidad, existencia*, financiado por el Ministerio de Economía y competitividad, durante los años 2008-2012[12], que tuve el honor de dirigir; el equipo investigador estuvo compuesto por diez doctores y

10. *La metafísica modal de Leibniz,* Ángel Luis González (ed.), *Anuario Filosófico,* 2005 (38, 1). Recoge artículos de algunos miembros de los proyectos citados y de otros colegas que escribieron sus trabajos para esta ocasión. Además de agradecer a los doctores citados en la nota anterior, y a los profesores Mª Jesús Soto, José Mª Torralba y Fernando Haya, que escribieron muy buenos artículos para ese monográfico, deseo reiterar ahora mi gratitud a otros colegas de otras universidades que participaron con excelentes trabajos en ese volumen: Juan A. García González (Universidad de Málaga), Jaime de Salas (Universidad Complutense), Rogelio Rovira (Universidad Complutense), José J. Escandell (Universidad San Pablo-CEU) y Juan J. Padial (Universidad de Málaga).

11. *Anuario Filosófico,* 2005 (38, 1), pp. 15-28.

12. *La metafísica modal de Leibniz: posibilidad, contingencia, necesidad, existencia* (Investigador principal: A. L. González). Ministerio de Ciencia e Innovación, Ref.: FFI2008-0281 / FISO (2008-2012).

tres doctorandos[13]. Este proyecto alcanzó numerosos frutos científicos; su memoria final fue aprobada en 2015 por el Ministerio[14]. Además de lo que indico en nota, me es grato hacer referencia explícita a una serie de resultados del proyecto, que están en relación con el Proyecto de edición de las *Obras filosóficas y científicas de Leibniz*, que se edita bajo los auspicios de la Sociedad Española Leibniz, y del que han salido hasta el momento 10 volúmenes; precisamente el volumen 2 (Metafísica)[15] en buena medida fue apoyado por el proyecto, pues una muy buena parte de los 52 textos de Leibniz introducidos y anotados en ese volumen se realizaron al amparo del proyecto.

Por otra parte, esos cinco trabajos a los que me refería se enmarcaron en un contexto particular: como capítulos de libros de homenaje a diversos profesores con ocasión de su jubilación académica; tres de ellos de la Universidad de Navarra (los profs. Juan Cruz, Rafael Alvira y Carmen Saralegui), otro de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma (Prof. Lluís Clavell) y otro de la Universidad de Málaga (Prof. Ignacio Falgueras). En nota doy los datos completos[16]. Y aquí manifiesto de nue-

13. Refiero aquí solamente a profesores no citados ya en notas anteriores: Rafael Corazón, David González Ginocchio, Agustín Echavarría, Rubén Pereda, Ariadne Pérez Treviño. A todos ellos, que cumplieron de manera admirable sus trabajos y cometidos científicos en el proyecto, mi gratitud más sincera.

14. No puedo aquí más que señalar un sucinto elenco de la difusión de los resultados de ese proyecto: 108 libros, capítulos de libro y artículos, 21 ponencias invitadas en congresos, organización de 3 congresos, 3 tesis doctorales defendidas, 26 voces de diccionario y 4 libros como publicaciones derivadas durante la ejecución del proyecto. Mi deuda de gratitud aquí es con todos los miembros del proyecto, especialmente con David González Ginocchio y Agustín Echavarría por su mayor dedicación en distintos momentos; y con la Dra. Idoya Zorroza por su inestimable ayuda en diversos pasos y procesos e informes realizados durante y el final del proyecto.

15. G. W. LEIBNIZ, *Obras filosóficas y científicas,* vol. 2: *Metafísica,* Ángel Luis González (ed.), Comares, Granada, 2010. Además, fueron inestimables traductores de ese volumen los profesores Rogelio Rovira, Rubén Pereda, Mª Socorro Fernández-García, María Jesús Soto-Bruna, Agustín Echavarría y Andrés Fuertes. También mi agradecimiento a todos ellos por su excelente trabajo. Aprovecho también para agradecer al Comité editorial de la edición de las Obras Filosóficas y Científicas de Leibniz (profs. Juan Antonio Nicolás, Concha Roldán, Jaime de Salas, Juan Arana, Francisco José Ausín), todo su apoyo para que saliera en tiempo y de modo adecuado ese libro de textos de *Metafísica* de Leibniz. A todos ellos mi gratitud.

16. "Las notas constituyentes de la esencia o posibilidad según Leibniz", en A. L. GONZÁLEZ; M. I. ZORROZA (eds.), *In umbra intelligentiae. Estudios en homenaje al prof. Juan Cruz Cruz*, Eunsa, Pamplona, 2011, pp. 407-420.

vo mi gratitud por haber podido colaborar en festejar científicamente a tan ilustres colegas. La única diferencia en el libro respecto de los trabajos citados estriba en la unión de los dos artículos que componían respectivamente (I y II) los trabajos en homenaje a los profs. Saralegui y Clavell. Aquí se han unido, sin solución de continuidad, como inicialmente fueron pensados y escritos.

Los dos primeros continúan ofreciendo las características de la esencia o posibilidad según la considera Leibniz; los dos siguientes (aquí ahora unidos en un solo capítulo más amplio) versan sobre la razón de la existencia. El último es una ampliación de uno de los puntos sobre los que versan los anteriores (el problema de la libertad o infalibilidad de la elección y las consecuencias que eso acarrea en las modalidades del ser).

Los dos artículos que aspiran a reflejar las notas definitorias de la esencia o posibilidad, tanto en su faz estática como dinámica, pasan revista al carácter real de las posibilidades y su sentido en el leibnizianismo; su fundamentación en el Absoluto, la incontradictoriedad y el carácter de completo de un posible, su carácter de eterno e increado, la posibilidad como fundamento de la existencia y la consiguiente denominación de la existencia como complemento de la posibilidad, la noción de "noción completa", la composibilidad. Debido a la relevancia subrayada por Leibniz de que la esencia tiende por sí misma a la existencia, que es incluso exigencia de existencia, fue preciso dedicar otro trabajo para exponerlo de modo más pormenorizado (me refiero al citado *La exigencia de existencia de las posibilidades leibnizianas*).

En el marco del último proyecto señalado antes, se organizaron dos congresos en Pamplona; el primero, *Una Teodicea Modal. Simposio con-*

"La exigencia de existencia de las posibilidades según G. W. Leibniz", en *Escribir en las almas. Estudios en honor de Rafael Alvira*, Montserrat Herrero, Alfredo Cruz Prados, Raquel Lázaro, Alejandro Martínez Carrasco (eds.), Eunsa, Pamplona, 2014, pp. 377-392.

"Leibniz: La búsqueda de la *ratio existentiae* (I)", en *Por seso e por maestría. Homenaje a la profesora Carmen Saralegui,* Concepción Martínez Pasamar, Cristina Tabernero Sala (editoras), Eunsa, Pamplona, 2012, pp. 221-240.

"Leibniz: la búsqueda de la *ratio existentiae* (II)", en *Sapienza e libertà. Studi in onore del prof. Lluís Clavell*, a cura di Miguel Pérez de Laborda, Edusc, Roma, 2012, pp. 203-227.

"Leibniz: *lex melioris*, elección libre y modalidad", en J. A. GARCÍA GONZÁLEZ, J. J. PADIAL (coords.) *Autotrascendimiento. Homenaje a Ignacio Falgueras Salinas*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, 2010, pp. 123-134.

memorativo de los 300 años de la Teodicea de Leibniz[17]; el segundo *Metafísica modal en G.W. Leibniz*[18]. La ponencia que presenté en ese congreso, *Leibniz: la razón de la existencia* es continuación de los trabajos reunidos con el título de *La búsqueda leibniziana de la ratio existentiae*. Es el capítulo más amplio del libro; en él se pasa revista a los elementos definitorios de lo que es para Leibniz la existencia: su relación con la posibilidad o la esencia, la noción de existenciable, la primera concepción de la existencia como percepción, su carácter irresoluble, el sentido biunívoco de la existencia y la armonía, la consideración de la existencia como una perfección o predicado de la esencia y el paso posterior a una consideración de la existencia como no predicado de la esencia, la composiblidad y la exigencia de existir de las esencias y el gran problema leibniziano del resultado de la elección de las mejores existencias (que lleva consigo resolver si la elección es o no es infalible, si hay en su caso necesitarismo o un "determinismo moderado" (un estudio más pormenorizado de este asunto se completó en otro artículo ya citado: *Leibniz: lex melioris, elección libre y modalidad*). Por último, se estudia lo que considero como lo más característico de la existencia según Leibniz, a saber, como modalidad y su relación con la contingencia; las consideraciones subsiguientes conducirán a una definición última de la existencia como una posición, una modalidad que no es posibilidad, necesidad o contingencia.

Finalmente, el último capítulo, *Leibniz: La causa, es decir, la razón de la existencia*, corresponde a la ponencia corregida que presenté en las XLIX Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra (celebradas en 2012)[19]. Supone una intensificación de alguno de los temas incoados en

17. Se celebró en la Universidad de Navarra, Pamplona, 10-11. XII. 2010. La ponencia *Lo real de la posibilidad. El fundamento de una prueba modal del Absoluto en Leibniz y en el periodo precrítico de Kant*, se publicó con todas las demás en un libro: *Posibilidad, contingencia, necesidad, existencia. Estudios en los 300 años de la Teodicea de Leibniz*, Ángel Luis González (editor), Eunsa, Pamplona, 2011.

18. Se celebró en Pamplona, 1-2 de diciembre de 2011. Algunas de las ponencias se publicaron posteriormente: *Metafísica modal en G. W. Leibniz*, Ángel Luis González (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 244, Pamplona, 2012. Mi ponencia *La razón de la existencia* ocupa las pp. 65-81.

19. Posteriormente se editó, con las demás ponencias de ese congreso en *Causality in Early Modern Philosophy*, Cruz González-Ayesta, Raquel Lázaro (eds.), Europaea Memoria, Hildesheim, 2013, pp. 49-67.

el ya citado *Leibniz: la razón de la existencia*. Tienen como punto en común los diversos aspectos que componen la consideración y explicación de la causa como razón en el racionalismo de Leibniz, el principio de razón suficiente y el sentido del Absoluto como Necesario, Existentificador y *ultima ratio rerum*.

Historia y gratitud, señalé al comienzo de esta breve introducción. Al final me parece que debo reflejar que prima por encima de todo la gratitud a todos los colegas que me han acompañado en estas lides leibnizianas, en los congresos señalados, en los proyectos de investigación llevados a cabo, en las publicaciones reseñadas. A todos de nuevo mi más sincero reconocimiento y gratitud por lo mucho que he aprendido de ellos. Y no quiero dejar de indicar a quienes han realizado su tesis doctoral sobre el pensamiento leibniziano bajo mi dirección[20] en la Universidad de Navarra; salvo las dos últimas, que están en proceso de publica-

20. Son los siguientes, por orden de defensa de la tesis doctoral:

María Jesús Soto Bruna: *El estatuto ontológico del individuo en Leibniz* (21.V.1985).

José Mª Ortiz Ibarz: *El origen radical de las cosas. Metafísica leibniziana de la creación* (4.XII.1987).

Socorro Fernández: *La demostración leibniziana de la existencia de Dios por las verdades eternas* (29.VI.1992).

Miguel Ángel Zabalza: *Epistemología de la relación en la filosofía leibniziana* (20.XI.1992).

Alberto Hernández Baqueiro: *La prueba modal de Leibniz para la existencia de Dios* (14.XII.1993).

Socorro Fernández: *La omnipotencia del Absoluto en Leibniz* (26.I.1996).

Consuelo Martínez Priego: *El argumento ontológico de G. W. Leibniz* (25.III.1996).

Andrés Fuertes Comes: *El argumento cosmológico de Leibniz* (21.XII.1996).

Gloria Casanova Mayordomo: *El entendimiento absoluto en Leibniz. La necesidad abierta a la contingencia* (29.IX.2004).

Rubén Pereda: *La necesidad. Génesis y alcance de la noción en el pensamiento metafísico de Leibniz* (12.IX.2008).

Agustín Echavarría: *Metafísica leibniziana de la permisión del mal* (18.VI.2010).

Leonardo Ruiz Gómez: *El concepto leibniziano de espacio. La polémica con Clarke y el newtonianismo* (28.II.2014).

Ignacio Garay: *El argumento ontológico de Leibniz a Kant: Wolff, Baumgarten, Crusius y el Kant precrítico* (codirector: Agustín Echavarría) (2.IX.2015).

Ariadne Pérez Treviño: *Las relaciones entre el intelecto y la voluntad divinos en la Teodicea de Leibniz* (4.II.2016).

ción, todas han merecido publicarse total o parcialmente; de todos y cada uno de esos doctorandos, hoy doctores, he aprendido mucho, lo cual es para mí un gran motivo de gratitud y reconocimiento para todos ellos.

Agradezco muy sinceramente a la Dra. Mª Idoya Zorroza y los colaboradores de la Línea Especial de Pensamiento Clásico todo el trabajo de maquetación, corrección, de este libro de recopilación de trabajos sobre la esencia y la existencia en Leibniz.

Ángel Luis González
1 de marzo de 2016

LA ARTICULACIÓN METAFÍSICA DE LAS MODALIDADES LEIBNIZIANAS

En su *Teodicea* dejó Leibniz estampadas unas frases, que resultan muy adecuadas para poner de manifiesto, en este volumen monográfico de *Anuario Filosófico*, la relevancia del objeto de estudio, la metafísica modal, así como las dificultades de su tratamiento y los caminos para resolver los problemas planteados. Esas frases son las siguientes: "las más de las veces la confusión procede del equívoco de los términos y del poco cuidado que se tiene en la precisión de las nociones. Esto hace nacer disputas eternas, y las más de las veces, confusas, sobre la necesidad y la contingencia, sobre lo posible y lo imposible. Pero siempre que se comprenda que la necesidad y la posibilidad, tomadas metafísicamente y en su rigor, dependen únicamente de esta cuestión, a saber, si el objeto en sí mismo o su contrario implican o no contradicción, y se considera que la contingencia se acomoda muy bien con las inclinaciones o razones que contribuyen a hacer que la voluntad se determine, y siempre que se sepa distinguir entre la necesidad y la determinación o certidumbre; entre la necesidad metafísica, que no deja lugar a elección alguna, porque no representa más que un objeto posible, y la necesidad moral que obliga al más sabio a escoger; en fin, siempre que nos desentendamos de la quimera de la mera indiferencia, que no existe más que en los libros de los filósofos y en el papel… saldríamos fácilmente de un laberinto que ha hecho del espíritu humano un dédalo desdichado, y que ha causado una infinidad de desórdenes, tanto entre los antiguos como los modernos"[1].

1. *Teodicea*, § 367, G. VI, pp. 332-333. Las abreviaturas para las ediciones por la que se cita a Leibniz son las habituales (AK, para la edición crítica; G para la edición de Gerhardt; Grua, para la edición de textos inéditos publicados por ese autor).

Las nociones modales, como es patente, poseen en Leibniz un peso específico no sólo muy considerable, sino fundamental. Ciertamente no se puede decir que inventara muchos términos en el campo de la lógica y la metafísica modales, pues ciertamente la mayor parte de los conceptos leibnizianos sobre la posibilidad, la imposibilidad, la contingencia, la neceéisdad metafísica y la necesidad moral, la existencia, etc., se remontan al menos al aristotelismo, y gran parte de las divisiones conceptuales sobre esas nociones el filósofo de Hannover las tomó de autores escolásticos; recuérdese, simplemente a título de ejemplo, que la tan capital noción leibniziana de mundo posible se encuentra en Duns Escoto. Lo que sí hizo Leibniz más que ningún otro filósofo es proporcionar a los conceptos modales una preponderancia tal que bien puede afirmarse que es el filósofo de la modalidad por excelencia. Como es sabido, los conceptos denominados modales son las nociones capitales del sistema leibniziano y por tanto las que en último término explicarán el conjunto y las particularidades de sus doctrinas filosóficas[2]. Aunque respecto de cada una de las nociones de posibilidad, existencia, contingencia y necesidad, hay una larguísima historia anterior al leibnizianismo, sin embargo, se puede afirmar sin exageración que Leibniz es el filósofo más representativo de lo que puede denominarse una lógica y una metafísica modales; y en el ámbito metafísico, tanto por lo que se refiere a los problemas ontológicos como en su aplicación a los que se refieren a la existencia y naturaleza del Absoluto. En Leibniz, en efecto, hay una ontología modal y una teodicea modal; en ésta, como es sabido, tienen particular aplicación las nociones modales tanto en la demostración que realiza el filósofo de Hannover de la existencia de Dios como en el estudio pormenorizado de los atributos del Absoluto[3].

El gran problema de las nociones modales es precisamente su articulación, o si prefiere cómo se conjugan entre sí y cuál es el despliegue de

2. Cfr., en general, la obra ya clásica de H. POSER, *Zur Theorie der Modalbegriffe bei Leibniz*, Studia Leibnitiana Supplementa, 6, Wiesbaden, 1969. Véase también ahí una bibliografía general, necesaria (si bien no suficiente hoy día) para acceder a los problemas y cuestiones leibnizianos sobre las nociones modales. Cfr. ulterior bibliografía más actual en G. AULETTA, *Determinismo e contingenza. Saggio sulla filosofia leibniziana delle modalità*, Morano, Nápoles, 1994.

3. Cfr. a este respecto el desarrollo o despliegue de los diversos conceptos modales en los argumentos leibnizianos para probar la existencia del Absoluto (cosmológico, verdades eternas, armonía preestablecida, ontológico y modal) en *Las demostraciones de la existencia de Dios según Leibniz,* Ángel Luis González (ed.), Eunsa, Pamplona, [2]2004.

cada una a partir de la primera, pues es claro que existe una jerarquización de la modalidad. A la tríada posibilidad-contingencia-necesidad, que caracterizan históricamente la categorización de la modalidad, habría que añadir la existencia. Como es sabido, la metafísica debe atender en último término a los problemas de la esencia y la existencia y su mutua relación. La metafísica leibniziana, según su autor, es una ciencia de lo real. Ahora bien, en el racionalismo leibniziano, lo que el filósofo de Hannover entiende por real no es lo real actual, lo existencial. La existencia es explicada desde lo verdaderamente real, que es la esencia. Para el excelso platónico que es Leibniz, lo que proporciona razón a una cosa es su esencia. Y también es la esencia quien proporciona la razón de ser a la existencia misma. No puede ser de otro modo, si se considera la doctrina leibniziana tan conocida de que las cosas antes de ser en la actualidad, previamente a constituir este mundo, son posibles, con realidad eterna y necesaria en el Entendimiento divino[4].

La realidad, por tanto, no estriba en (ni se corresponde con o es equivalente a) la actualidad; o mejor, se refiere a ella también, pero con posterioridad a la posibilidad. En cualquier caso, en el racionalismo leibniziano la realidad actual depende de su realidad posible[5]; por eso en último término la realidad no se conmesura con la existencia y cabe señalar que para ésta siempre se requiere la posibilidad (aunque no sólo la posibilidad). En un muy conocido texto plasma Leibniz nítidamente esa doctrina: "Yo considero posible todo aquello que es perfectamente concebible, y que en consecuencia posee una esencia, una idea: sin considerar si el resto de las cosas le permite llegar a ser existente"[6]. En consecuencia, debe decirse que la realidad propiamente hablando no se constituye en la existencia sino en la esencia. Realidad = esencia, o mejor al revés, esencia = realidad. Y como resulta que la esencia es definida por la posibilidad, a la postre hay que subrayar que la verdadera realidad es la posibilidad. La existencia, en todo caso y en el mejor de los casos (nunca mejor dicho), viene después; por eso, como hemos señalado, todo lo que pudie-

4. Cfr., p. e., *Teodicea*, § 335, G. VI, pp. 314-315.

5. "Actualia nihil aliud sunt quam possibilium", dice Leibniz en famoso texto de una carta a Bernouilli: G., *Mathematische Schriften*, III, p. 574.

6. *A Bourguet*, G. III, pp. 573-574.

ra escudriñarse en la existencia misma, incluido todo aquello que constituye lo existencial actual, previamente es, o ha sido, posible[7].

La antecedencia de lo posible respecto de lo actual es una característica nuclear que define, como es sabido, al leibnizianismo; a dicha antecedencia se suma además otra característica fundamental de la metafísica de Leibniz, a saber, la de que hay una perfecta correspondencia entre posible y existente creado; entre el posible que exige existir y el actual que lo ha conseguido hay una correspondencia biunívoca. En las relaciones entre la esencia y la existencia, el leibnizianismo es doctrina paradigmática de la primacía de la esencia; es, *stricto sensu*, esencialismo. Y no puede olvidarse que la característica fundamental de un esencialismo, al establecer la primacía de la esencia, es subordinar, condicionar, explicar, hacer depender… a la existencia de la esencia[8].

Resulta preciso insistir en la realidad de las esencias o posibles en su *topos*, país o región de los posibles; las posibilidades o esencias poseen una auténtica realidad; son –como subraya Belaval– reales, no abstractas, no ilusorias; comparecen y son percibidas por el Absoluto; son, por así decirlo, intermedias entre el Absoluto en el que están o al que pertenecen y las cosas existenciales de este mundo a las que tienden con igual derecho[9]. Recuérdese que la conocida leibniziana lucha de los posibles por la existencia es una consecuencia de la pretensión, *conatus* o exigencia de existencia en la realidad actual de este mundo que posee toda esencia o posibilidad. Pero también hay que tener en cuenta que la exigencia de

7. "El concepto definido con rigor, el concepto apto, es lo que constituye el *ens possibile*. Esto quiere decir que las cosas que son existentes, en virtud de ese posible, realizan lo que está contenido en lo posible en cuanto tal. El posible contiene la respuesta a lo que es una cosa: es una *essentia*. Incardinar toda la realidad en una idea es no sólo incardinar lo existente en lo posible, sino hacer de lo posible la esencia misma de lo existente; es colocar la esencia antes de todas las cosas existentes y como fundamento de esa existencia. La ecuación entre objeto posible y esencia es lo que confiere su última precisión en este punto al pensamiento de Leibniz"; X. ZUBIRI, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza, Madrid, 1994, p. 157.

8. Para ulteriores desarrollos de esas ideas, me permito reenviar a mis trabajos: "La existencia en Leibniz", *Themata*, 1992 (9), pp. 183-196; en este libro en pp. 93-107; y "Presupuestos metafísicos del Absoluto Creador en Leibniz", en *Las demostraciones de la existencia de Dios según Leibniz*, pp. 17-41. Cfr. allí también los textos leibnizianos en los que se fundamentan esas doctrinas aludidas.

9. Cfr. Y. BELAVAL, *Etudes leibniziennes. De Leibniz a Hegel*, Gallimard, París, 1976, p. 267.

existencia de cada posible está en consonancia con su esencia, o como Leibniz lo denomina, con su cantidad de esencia (o sea de su perfección, medida precisamente por la cantidad de esencia: perfección y cantidad de esencia son equivalentes). Esto, además de otras cosas, pone suficientemente de manifiesto que la posibilidad es la primera en la jerarquía de los conceptos modales. En la articulación de las nociones modales todas, cada una a su modo, deberán tenerla en cuenta.

Comparando las nociones hegeliana y leibniziana de posibilidad, Leonardo Polo ha proporcionado la siguiente explicación respecto de la manera de articularse los conceptos modales leibnizianos: "en la formulación de Leibniz la posibilidad juega como elemento: el principio de razón suficiente se resuelve en la posibilidad. Si se considera la posibilidad en sentido irrestricto, o como posibilidad total, equivale a la noción de necesidad –lo enteramente posible es necesario, porque la contingencia es una limitación de la posibilidad–. Con este procedimiento Leibniz entiende alcanzar la formulación definitiva del argumento ontológico: Dios es el ser necesario como enteramente posible, es decir, como posibilidad total; tomadas en absoluto la posibilidad y la necesidad son idénticas. Para Leibniz Dios es una identidad única o enteramente individual, no incompatible con posibilidades nucleares graduales. Estas posibilidades no son necesarias, lo cual significa que se corresponden con la existencia –no con la necesidad *a priori*– en el modo del análisis predicativo. El análisis predicativo –la existencia– es necesario supuesta la sustancia, es decir, a partir de la posibilidad, que es su razón suficiente; la conexión entre la posibilidad y la existencia es para Leibniz la creación: las sustancias son posibilidades fundamentales creadas en orden al ejercicio –existencial– del análisis. En rigor, lo creado es estrictamente dicho ejercicio y, en rigor también, según Leibniz en Dios la existencia se reduce a la necesidad. La existencia creada es una serie predicativa separada del término por un infinitésimo, es decir, un análisis intrínsecamente inacabado. El análisis completo es la identidad de posibilidad y necesidad"[10].

A mi juicio, en el amplio texto transcrito se aporta la más aquilatada explicación de la articulación o conjugación de las nociones modales. Y, como puede observarse, tanto por lo que se refiere al propio Absoluto, el único Necesario para Leibniz, como a la explicación del mecanismo metafísico en el que consiste la creación; también, por añadidura, la diferen-

10. L. POLO, *Hegel y el posthegelianismo*, Eunsa, Pamplona, [3]2006, p. 41.

cia entre la Esencia creadora y esencias creadas; en éstas la existencia no es necesaria, sino contingente, mientras que la existencia divina es necesaria. Leibniz lo señala muy claramente en innumerables textos; citemos sólo estos dos: "Toda existencia, exceptuándose únicamente la de Dios, es contingente"[11]; "en Dios la existencia no difiere de la esencia, o lo que es lo mismo, lo esencial para Dios es existir. De ahí que Dios es el Ente necesario. Las criaturas son contingentes, es decir, la existencia no se sigue de su esencia"[12].

Es capital reparar en la alusión a la prueba ontológica leibniziana, pues precisamente ese argumento funciona sobre la base de la noción de posibilidad total u omniposibilidad. Dicha noción es convertible con la de necesidad. Dios es una existencia necesaria, o mejor, es el único Necesario. ¿Por qué? Porque si se habla y se piensa en la noción de posibilidad completa, posibilidad total, omniposibilidad, entonces no hay más remedio que conceder la identificación de esa noción con la de necesidad, puesto que la omniposibilidad o posibilidad total impide cualquier otra posibilidad, o si se prefiere, lo distinto o contrario de la posibilidad total es, sencillamente, la imposibilidad. La existencia necesaria es lo que es imposible que no sea. Y por otra parte, como es obvio, la noción de posibilidad total connota eternidad; lo posible eternamente no puede ser más que necesario[13]. Y hay que tener presente que el verdadero y propio criterio discriminador de la posibilidad para Leibniz es la pensabilidad; de ahí que Polo subraye lo siguiente: "la posibilidad es la necesidad como posibilidad total. ¿Qué quiere decir que la posibilidad es total? Que ya no se puede pensar más, que la mente ha quedado colmada y, por tanto, que ese juego que es la ficción hipotética ha mostrado su última regla. Desde las posibilidades casuales del nominalismo, se ha encontrado la no-casualidad, precisamente porque la posibilidad es total. Si la posibili-

11. *Reflexions sur Bellarmin*, en Grua, I, p. 301.

12. *De contingentia*, en Grua, I, pp. 302-303.

13. Polo también ha explanado ese punto con brillantes expresiones: "¿En qué condiciones la posibilidad es total? Si nos vamos haciendo cargo de los diversos planteamientos: el griego, el nominalista, el idealista, cabe preguntar: ¿qué es la posibilidad total? El tiempo entero. ¿Qué significa eso? Eternidad. La posibilidad total es la eternidad"; L. POLO, *Nominalismo, idealismo, realismo*, *Obras completas,* v. 14, Eunsa, Pamplona, 2016, p. 61. Además, para los diversos pasos del argumento ontológico, incluida una referencia a la original concepción de la coincidencia de posibilidad total y necesidad, cfr. C. MARTÍNEZ PRIEGO, "El argumento ontológico de Leibniz", en *Las demostraciones de la existencia de Dios según Leibniz*, pp. 223-322.

dad es total, no hay más. La posibilidad es la necesidad de acuerdo con su totalidad misma"[14]. Omniposible y omnipensable son equivalentes en el leinizianismo; por eso la posibilidad completa o total se corresponde con lo necesario.

Si la posibilidad es total, es imposible que haya imposibilidad misma y, en consecuencia, tampoco no-posibilidad; por tanto, una posibilidad irrestricta equivale a la necesidad[15]. Ese es el sentido de la argumentación ontológico-modal del Absoluto leibniziano: si Dios es posible, existe. La posibilidad irrestricta de Dios no tiene más remedio que equivaler o corresponderse con el Ser Necesario. Como señala Haya, "no hay nada [...] fuera de lo posible sin restricción. Luego lo posible se establece en su plenitud. Dios es la infinitud de lo posible, la pura positividad. Su esencia es la pura posibilidad, de modo que su existencia es consecuencia de esta pura posibilidad, porque ella –al no ser limitada por contradicción alguna– se define como aquello mismo que se pone a sí mismo"[16].

Así se articulan o conjugan los dos conceptos modales de posibilidad y necesidad, y de ahí se pasará a las nociones de existencia actual y contingencia. La Posibilidad Absoluta es la Necesidad Absoluta. Dicho de otro modo, solamente la existencia del Absoluto es necesaria; todas las demás existencias de este mundo existente, como ya se señaló, son contingentes. "La causa de que cierta cosa contingente exista en lugar de otra no se deduce sin más de su mera definición, sino de la comparación con otras cosas; pues habiendo como hay infinitos posibles que, sin embargo, no existen, no se debe buscar la razón de que existan en vez de aquéllos a partir de su definición (dado que su no existencia implicaría una contradicción y los otros no serían posibles, en contra de la propia hipótesis), sino a partir de un principio extrínseco, cual es el de ser más perfectos que los demás"[17]. En lo que a nuestro tema se refiere, lo que ese texto (y

14. *Nominalismo, idealismo, realismo*, p. 61.

15. Cfr., a este respecto, las excelentes observaciones del trabajo de F. HAYA, "El tiempo y las modalidades en Leibniz", *Anuario Filosófico*, 2005 (38, 1), pp. 163-186. Cfr. también el estudio de S. FERNÁNDEZ, "La necesidad como totalidad de posibilidad en Leibniz", *Anuario Filosófico*, 1996 (29, 2), pp. 527-538.

16. F. HAYA, "El tiempo y las modalidades en Leibniz", p. 183.

17. *Reflexions sur Bellarmin*, en Grua, pp. 301-302. He tomado la traducción de ese texto de A. FUERTES, *La contingencia en Leibniz*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 126, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001, pp. 76-77. Se trata, a mi modo de ver, de un excelente estudio sobre la categoría modal de contingencia en las

otros muchos semejantes que pueden fácilmente encontrarse en las obras de Leibniz) subraya es que para el paso del posible al actual existente, contingente, se hacen precisas dos cosas: un existentificador (o si se prefiere, la voluntad divina del Ser Necesario) y además la noción de composibilidad. Sin Dios como Existentificador no hay el mecanismo metafísico que se llama creación[18]; no existe el traslado de los posibles a este mundo actual. Como es conocido, la famosa expresión leibniziana ("cuando Dios calcula, hace el mundo") sugiere la idea de que el mundo es producto de un cálculo, pero Leibniz se encarga de señalar que hay un calculador, que es el Absoluto, *ultima ratio rerum*, *Monas monadum*, por citar sólo alguno de los innumerables nombres con que Dios es designado por el filósofo de Hannover. Si existe lo finito es, en primer lugar, porque hay un infinito; hay cosas puesto que hay posibles, y existe una Posibilidad Absoluta que es Existencia necesaria (suprimido el Absoluto, no queda nada, se suprime también toda posibilidad –puesto que los posibles están radicados en el entendimiento divino– y por tanto todo estado de cosas, toda existencia actual)[19].

Para centrar el contexto del problema y proseguir con la articulación o conjugación de los conceptos modales, traigo a colación un texto muy conocido del parágrafo 7 de la *Teodicea*: "Dios es la primera razón de las cosas [...]. Es preciso buscar la razón de la existencia del mundo, que es el conjunto entero de las cosas contingentes: y es preciso buscarla en la sustancia que lleva consigo la razón de su existencia [...]. Es preciso también que esta causa sea inteligente, ya que este mundo que existe siendo contingente, y una infinidad de otros mundos igualmente posibles e igualmente pretendientes a la existencia, por así decirlo tanto como

primeras obras de Leibniz, en concreto desde *Elementa iuris naturalis* hasta 1686, año del *Discurso de Metafísica*. Cfr. también la continuación de ese estudio que el autor hace en este volumen, "Leibniz y la contingencia en los años previos al Discurso de Metafísica".

18. A este respecto, puede consultarse la amplia y documentada monografía de J. M. ORTIZ, *El origen radical de las cosas. Metafísica leibniziana de la creación*, Eunsa, Pamplona, 1988.

19. Entre los muchos textos que podrían citarse, entresaco éste de su *Confessio Philosophi* (en AK, VI, 3, p. 123): "Suprimido Dios, se suprime la entera serie de las cosas, y una vez puesto Dios, queda establecida la serie de las cosas". Esta misma argumentación será retomada posteriormente por Kant en su obra de 1763 *El único fundamento posible para demostrar la existencia de Dios*. Me permito reenviar a mis trabajos "La noción de posibilidad en el Kant precrítico", en *Anuario Filosófico*, 1981 (14, 1), pp. 87-115; y "Kant: La prueba de Dios por la posibilidad", *Tópicos*, 2004.

aquél, es necesario que la causa del mundo haya tenido en cuenta todos esos mundos posibles, con el fin de determinar uno. Y esta consideración o relación de una sustancia existente a las simples posibilidades, no puede ser otra cosa que el entendimiento que contiene las ideas; y determinar una, no puede ser otra cosa que el acto de la voluntad que elige. Y es la potencia de esta sustancia la que hace eficaz a la voluntad [...]. Su entendimiento es la fuente de las esencias y su voluntad el origen de las existencias"[20]. Como siempre señalará Leibniz, supuesto que no todos los posibles existen, el principio de la existencias contingentes consiste en que el Absoluto quiere elegir lo más perfecto[21].

Sin Dios y sin posibles no hay existencia actual; es patente para la metafísica leibniziana que si Dios crea, es decir, si pone algo en la existencia actual, no establece toda la posibilidad (que sólo a él compete: no se crea sí mismo en el mundo) y por tanto, lo que sea creado no tiene más remedio que ser contingente. Si hay elección, como dice Leibniz, lo elegido no es necesario, sino contingente; si hay otros posibles mundos que podrían haber sido creados o "calculados", el mundo actual existente no es necesario, sino contingente. Para Leibniz resulta claro que hay elección; si no hubiera una elección por parte de la voluntad divina, no habría una verdadera razón de por qué existe un posible en vez de otro, o como señala textualmente Leibniz, si Dios "careciese de voluntad para elegir el mejor, no habría ninguna razón del por qué un posible existiría con preferencia a otro"[22]. Solamente existe lo que Dios quiere que exista, afirma Leibniz en *Sobre la libertad*[23]; y sea cual sea la interpretación que quiera dársele a esta afirmación, por cierto tan clásica, según Leibniz no debe ser entendida de modo determinista o necesitarista. El Absoluto se "obliga" a elegir el posible más perfecto; está por así decirlo "sometido" a la *lex melioris*. Hay que reconocer, afirma Leibniz, que toda voluntad supone una razón de querer, y como es obvio, esa razón es naturalmente previa a la voluntad[24]. Comparece aquí lo que siempre fue un problema para

20. *Teodicea*, § 7, G. VI, pp. 106-107.

21. "Principium primum circa existentias est propositio haec: Deus vult eligere perfectissimum. Haec propositio demonstrari non potest; est omnium propositionum facti prima, seu origo omnis existentiae contingentis"; *Reflexions sur Bellarmin*, p. 301.

22. *Discurso de Metafísica*, § 36, G. IV, p. 461.

23. *De Libertate*, Grua, I, p. 291.

24. Cfr. *Discurso de Metafísica*, § 2, G. IV, p. 428.

Leibniz, contra el que luchó de modo denodado a lo largo de su producción escrita, el presunto o real determinismo, o lo que a simple vista puede parecer un necesitarismo encubierto; en efecto, si el composible óptimo es el que llega a la existencia, es claro que ese posible composible es necesario; y, por otra parte, también hay necesidad en Dios, que debe elegirlo, por ser el posible composible óptimo, o bien, si se prefiere, el triunfador en la *struggle for existence*, en esa verdadera batalla de posibles por la existencia.

El decreto creador es infalible; por tanto, lo que llega a la existencia es necesario; ahora bien, esa necesidad –afirma Leibniz– no es la necesidad del consecuente, sino la necesidad de la consecuencia; a diferencia de la primera, ésta última (la necesidad de la consecuencia) avala la nueva modalidad que adquieren las cosas al ser creadas: no las hace necesarias, o mejor dicho las hace –valga la paradoja– necesariamente contingentes. El intento de salvar la libertad del Absoluto al crear será lo que lleve al Leibniz maduro a la profundización del concepto de necesidad, y de cada uno de los dos grandes tipos o clases, a saber, la necesidad metafísica y la necesidad moral.

Además de lo señalado, y como es bien conocido, la noción clave intermedia entre la voluntad del Absoluto creador y las cosas actuales contingentes es la noción de composibilidad; y en este sentido es claro que puede afirmarse que la composibilidad afecta a la noción modal de contingencia (e incluso, como sugieren algunos autores, se identifica con ella). Otra cosa distinta es si la explicación leibniziana de la composibilidad es plausible. Precisamente en el opúsculo, ya citado, que lleva por título *De contingentia*, señala Leibniz que "el principio de las cosas es: existe lo que puede existir y es compatible con otros, puesto que la razón de existir de todos los posibles no debe ser limitada por otra razón que ésta: no todos son compatibles"[25]; para el filósofo de Hannover la compatibilidad es la razón determinante de la *lex melioris*: existirán los posibles composibles que encierran mayor realidad, o dicho de otro modo, existen los posibles composibles óptimos.

Ese posible composible que llega a la existencia actual es contingente. La contingencia es otro modo de ser, distinto de la posibilidad y de la necesidad. Se convierte así en una modalidad, por cuanto, como es bien sabido, lo que llega a la existencia, lo que es trasladado desde la posibili-

25. *De contingentia*, Grua, I, p. 305.

dad, una vez que se ha trasladado y llegado a la realidad existente actual no es distinto a lo que ya era en el estado de posibilidad; propiamente entonces no cambia nada; posee, sencillamente, una nueva manera de ser, a saber, contingente. La posibilidad, o todo lo que hay *sub specie possibilitatis*, al devenir existente, adquiere otra modalidad, a saber, la contingencia.

La doctrina de la composibilidad es la clave del arco leibniziano entre posibilidad y necesidad. Con ella Leibniz pretende explicar la creación sin incurrir en el necesitarismo de Spinoza; no habría necesitarismo en su doctrina por cuanto la composibilidad se suma al Dios que existentifica trasladando posibilidades, en concreto trasladando el composible más ajustado, el mejor u óptimo. Y ese es el modo de salvar, según el filósofo de Hannover, la contingencia de las cosas actuales. Pero si la cosa es así, si hay necesidad de elegir el mejor posible, por ser composible, etc., el posible elegido no es propiamente un posible, es ya virtual, no hay verdadera competición. La teoría de la composibilidad o incomposibilidad de los posibles añade más problemas especulativos a aquellos para los cuales fue llamada a resolverlos. La teoría de la incomposibilidad de los posibles es inaceptable –como brillantemente ha afirmado Mathieu– por cuanto que Leibniz establece el concepto de posible en el lugar en el que debería establecer el concepto de virtual[26]. Para salvar la contingencia actual no se precisa obligar al Absoluto Existentificador a elegir el más perfecto. La omnipotencia absoluta creadora, absolutamente sabia (como insistentemente señala Leibniz), no está determinada por nada: es ella la que determina; la infinita virtualidad creadora del infinito Absoluto no está sometida o sujeta a nada; contra la doctrina leibniziana, se hace preciso subrayar la libertad de Dios en la creación; el Absoluto es libre tanto en cuanto a crear o no crear, y en cuanto a crear un mundo mejor (o peor) que el actualmente existente. Al crear, no hay necesidad en el Absoluto, ni en el ejercicio (crear o no crear) ni en cuanto a la especificación (éste o cualquier otro mundo, mejor o peor). La contingencia se salva con la dotación de libertad a lo creado, no con la noción –paradójica, la llamaba Ortega[27]– de necesidad moral. No hay necesidad meta-

26. Cfr. V. MATHIEU, "L'equivoco dell'incompossibilitá e il problema del virtuale", en *Atti dell' Accademia delle Scienze di Torino*, vol. 84, Accademia delle Scienze, Torino, 1949-50, pp. 219 ss.

27. J. ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz*, en *Obras Completas*, t. VIII, Revista de Occidente, Madrid, 1965, p. 349.

física en la noción de un posible que deviene actual, contingente (y que, por tanto, desarrolla o despliega lo que estaba ya inscrito en su *notio* completa)[28], pero tampoco una necesidad contingente o moral.

A mi juicio, el camino hacia el paradójico concepto de necesidad contingente procede de la consideración desvirtuada o extrapolada de la modalidad fundamental, a saber, la posibilidad. Ciertamente todo posible tiene la aptitud para existir, es *existidero*; pero la aptitud no lleva consigo una exigencia, pretensión, reclamación… de existencia. En efecto, una cosa es la posibilidad esencial y otra la posibilidad existencial; y el hecho de estar completamente constituido un posible no lleva consigo que esa posibilidad deba recibir la existencia[29]; ésta no procede de la primera, salvo que –como hace Leibniz– la modalidad posibilidad pase a tener la primacía absoluta, y de ella dependa, a todos los efectos, la existencia. "Estar plenamente completa en el orden de la esencialidad –afirma Gilson– no le acerca a una esencia ni un palmo a la existencia actual. Una posibilidad completamente perfecta sigue siendo todavía una pura posibilidad. El segundo error es olvidar que la esencia de un ente posible incluye necesariamente la existencia sólo a través de la cual puede éste lograr su determinación esencial"[30]. La articulación de las modalidades no debe comenzar por la posibilidad, como Leibniz pretendió. Pero el hecho de que, a mi modo de ver, esa conexión o conjugación de las nociones modales no alcance un "cierre" adecuado no empaña el esfuerzo metafísico de Leibniz, su prodigioso denuedo por salvar la potencia real. La lógica y la metafísica modales siempre tendrán en Leibniz a su filósofo más representativo.

28. Cfr., para un buen desarrollo de este tema, Mª J. SOTO-BRUNA, *Individuo y unidad*, Eunsa, Pamplona, 1988.

29. Cfr. A. L. GONZÁLEZ: "Lo meramente posible", *Anuario Filosófico*, 1994 (27), pp. 345-364; en este libro en pp. 71-92.

30. E. GILSON, *El ser y los filósofos*, Eunsa, Pamplona, ⁴2001, p. 237.

LAS NOTAS CONSTITUYENTES DE LA ESENCIA O POSIBILIDAD

Como es sabido, la doctrina filosófica leibniziana se configura, metafísicamente considerada, como un esencialismo; es más, es un prototipo de metafísica esencialista. Muchos textos, de diferentes épocas de la producción filosófica de Leibniz, podrían traerse a colación para justificar cumplidamente esa afirmación. Señalaré a continuación uno que considero que es, a mi juicio, uno de los más antológicos del esencialismo leibniziano, y que servirá de pórtico para desarrollar brevemente la noción y las características de la esencia según el filósofo de Hannover.

El texto pertenece a una de las obras más relevantes del pensamiento leibniziano, en la que se enuncian las doctrinas más relevantes de su ontología y teodicea modal, es decir, las nociones de esencia, posibilidad, existencia, contingencia, necesidad, la creación. Es éste: "No obstante, para explicar con un poco más de claridad cómo de las verdades eternas, esenciales o metafísicas se originan las verdades temporales, contingentes o físicas, debemos reconocer en primer lugar que, por lo mismo que existe algo más bien que nada, hay en las cosas posibles, es decir, en la posibilidad misma o en la esencia, una cierta exigencia de existencia, o por así decirlo, una pretensión a existir, y para expresarlo en una palabra, que la esencia tiende por sí misma a la existencia. De aquí, pues, se sigue que todas las cosas posibles, es decir, que expresan la esencia o la realidad posible, tienden con un derecho igual a la existencia en proporción a la cantidad de esencia o de realidad, o sea, en proporción al grado de perfección que encierran; la perfección no es otra cosa, en efecto, que la cantidad de esencia"[1].

1. G. W. LEIBNIZ, *La originación radical de las cosas*, en *Obras filosóficas y científicas*. vol. 2: *Metafísica*, Ángel Luis González (ed.), Comares, Granada, 2010, p. 279. Me referiré a esta

En ese texto se encuentran compendiados todos los elementos de una aquilatada doctrina sobre la esencia según Leibniz. En efecto, se describe la esencia como posibilidad, las propiedades de las esencias o posibilidades, la distinción de la esencia y la existencia, y, especialmente, lo que constituye un elemento central y fundamental de la esencia, lo que podría considerarse como la esencia de la esencia: la exigencia de existencia que poseen las esencias o posibilidades. Se trata, efectivamente, del núcleo esencial de la esencia, por cuanto las posibilidades o esencias no se caracterizan solamente por su, digamos así, faz pasiva, estática, quieta o inmóvil (lo que en sí mismas serían como tales, es decir, como posibles meramente lógicos, definidos por tanto por la no contradictoriedad), sino por su faz activa, dinámica, es decir la pretensión de existencia. Ambas características, activa y pasiva, estática y dinámica, y que pueden considerarse como las dos caras de una misma moneda, son capitales para comprender adecuadamente la noción leibniziana de posible. La doble vertiente señalada convierte al posible, tal como Leibniz lo entiende, en algo que por una parte es *lógico*, pero por otra es también *ontológico* por relación precisamente a la existencia a la que tiende. Precisamente la *propensio ad existendum* delimita el territorio en el que según la metafísica leibniziana pueden rastrearse y definirse las relaciones de la esencia y la existencia, extremo capital de toda metafísica. En el bien entendido que todo ello pasa por tener por establecido que, como se señaló ya, la metafísica leibniziana es un prototipo de esencialismo; no puede ser de otra manera por cuanto lo que funciona como elemento primordial de la metafísica es la esencia, entendida como posibilidad. La relevancia metafísica fundamental corresponde a la esencia, de la que, en el caso de darse, la existencia es una derivación, o si se prefiere, la existencia depende en último término de la posibilidad o esencia. Eso sucede incluso, y a mayor abundamiento, en el mismo caso de Dios; el Ser Necesario es secuencia o consecuencia de su posibilidad; existe, si es posible, afirma Leibniz, como es bien conocido; en una explicación ulterior, es preciso subrayar el hecho de que no exista posibilidad de que haya imposibilidad; si no puede haber imposibilidad, entonces aquello que se pone como

edición en diversas citaciones leibnizianas con la abreviatura *Metafísica*; para otros textos se emplean las abreviaturas clásicas, habituales y conocidas de AK, para la edición crítica de la Academia de Berlín, seguida del tomo y la página correspondiente; para las dos series de Gerhardt (GP para las obras filosóficas; GM para las científicas); Grua para *Textes inédits,* G. Grua, París, 1948.

simplemente posible, no se establece solamente como posible, sino como necesario[2]. Dios es el Ser Necesario porque es posible. Esa Posibilidad-Necesidad es una de las cumbres del Dios entendido como Esencia.

Tras esa sucinta introducción del pensamiento leibniziano sobre esta cuestión, trataré –también de manera esquemática– los puntos fundamentales de las características de las esencias o posibilidades según Leibniz. Es claro que cada uno de los siguientes epígrafes necesitaría un ulterior tratamiento más amplio.

1. El carácter real de la posibilidad o esencia y su fundamento en la existencia del Absoluto

Como es notorio, según Leibniz el "ámbito" o "mundo" de las esencias, posibilidades o posibles está completamente realizado en "el país de los posibles", la región de las ideas", "el ámbito de las verdades eternas" (para el de Hannover esas tres denominaciones, y otras similares, son idénticas); ese país, región, ámbito o mundo de los posibles es el Entendimiento del Absoluto. Por eso el texto del *De rerum originatione radicali*, del que partimos, comienza precisamente con subrayar, de modo bastante extenso la necesidad de la existencia de Dios, en el que se encuentra el fundamento de las existencias creadas y "previamente" el asiento de las esencias o posibilidades. Aduzco solamente el siguiente texto, por lo demás sobradamente conocido, en el que el Absoluto es llamado Unidad Dominante: "La Unidad dominante del universo, en efecto, no rige únicamente el mundo, sino que también lo construye, es decir, lo crea, y es superior al mundo y, por así decir, es extramundana, y de ese modo es la razón última de las cosas"[3]. Leibniz, al desplegar esa idea, incluye al final la necesidad de existencia de un Absoluto incluso aunque pudiera suponerse o se conjeturara la eternidad del mundo; como señala, con texto muy conocido, "resulta patente que ni siquiera supuesta la eter-

2. Cfr. el espléndido trabajo de F. HAYA, "El tiempo y las modalidades en Leibniz", *Anuario Filosófico*, 2005 (38, 1), pp. 163-186, y especialmente pp. 182-183, de donde he tomado esa idea.

3. G. W. LEIBNIZ, *La originación radical de las cosas*, en *Metafísica*, pp. 277-278.

nidad del mundo es posible soslayar una razón última extramundana de las cosas, es decir, Dios"[4].

Las razones del mundo están ciertamente según Leibniz en algo extramundano; pero lo que interesa recalcar aquí es que también las esencias o posibilidades tienen su razón o fundamento en el Absoluto. Éste contiene todos los posibles, intensiva y extensivamente, es decir, en sí mismos con todas sus determinaciones; su omnisciencia conoce todas y cada una de sus cuasiinfinitas, posibles o actuales, relaciones. Ese conocimiento divino se basa precisamente en la realidad del Absoluto.

2. El Absoluto como origen de las posibilidades

En consonancia con lo anterior resulta preciso recalcar que el Absoluto es también origen de las posibilidades en cuanto tales (éste será, por cierto, un argumento modal por las posibilidades, con anticipación a lo que defenderá el Kant precrítico en su *El único fundamento posible para demostrar la existencia de Dios*); una de las formulaciones leibnizianas más claras es la siguiente, que se encuentra en *Monadología*: "Es, asimismo, cierto que en Dios está el origen no sólo de las existencias, sino también de las esencias en tanto que son reales, o de aquello que en la posibilidad hay de real. Ello es debido a que el entendimiento de Dios es la región de las verdades eternas o de las ideas de las que aquéllas dependen: sin él no habría nada real en las posibilidades, y no sólo nada existente, sino tampoco nada posible"[5]. No se olvide que Leibniz denomina a ese ámbito (ya descrito más arriba como el país de los posibles, la región de las ideas, etc.) como el país de las *realidades posibles*[6] el énfasis hay que ponerlo aquí el carácter *real* de la posibilidad.

Forzando un poco la expresión, podría decirse que el Absoluto, según Leibniz, es existentificante de las posibilidades, o mejor, de la "realidad" de las posibilidades, con prioridad a su carácter de *existentificans* respecto a las cosas que alcanzan la existencia en este mundo. Leib-

4. G. W. LEIBNIZ, *La originación radical de las cosas*, en *Metafísica*, p. 278.

5. G. W. LEIBNIZ, *Monadología*, en *Metafísica*, pp. 333-334.

6. G. W. LEIBNIZ, *Carta de Leibniz a Arnauld*, GP, II, p. 5.

niz subraya esa doctrina, precisamente al introducir los conocidos números de *Monadología* en que establece versión del argumento ontológico y el argumento modal (u ontológico-modal, como algunos autores gustan denominarlo), insistiendo en la realidad de las posibilidades, o mejor, la realidad por así decir existencial de las esencias o posibles, que debe estar anclada, fundamentada, establecida en algo real, que es precisamente la realidad divina. "Pues si alguna realidad hay en las esencias o posibilidades, o bien en las verdades eternas, es preciso que dicha realidad se funde en algo existente y actual, y, por consiguiente, en la existencia del Ser Necesario, en el cual la esencia encierra la existencia, o en el cual el ser posible basta para ser actual"[7]. (Aunque aquí no puedo entrar a desarrollar este tema, obsérvese que son efectivamente dos los argumentos explicitados en ese breve texto; la última parte, que será explanada en el número siguiente de *Monadología*, reúne las características del argumento ontológico leibniziano; la primera parte, en cambio, es un argumento o prueba de la existencia de Dios por las posibilidades, y no por la posibilidad de Dios; al argumento de la existencia de Dios a partir de la existencia de las posibilidades es un argumento que puede denominarse modal, y que, como aludí antes, es el que se encuentra también en el *Beweisgrund* kantiano).

Es capital subrayar, pues, esa realidad de las posibilidades creables (y que pueden devenir creadas o quedar en meras posibilidades). En cualquier caso, lleguen a obtener, o no la alcancen, la existencialización en el mundo real existente creado, las esencias o posibilidades son reales; para Leibniz, todo lo posible es real en el país de los posibles; en el *topos eidon*, para Leibniz, como buen platónico, todo lo posible es real. No puede ser de otra manera cuando la realidad está concebida en función del elemento por antonomasia, que es la posibilidad. Deberemos atender más adelante a este punto con mayor amplitud; ahora tenemos que seguir señalando otras características de las esencias o posibilidades leibnizianas.

7. G. W. LEIBNIZ, *Monadología*, en *Metafísica*, p. 334.

3. La incontradictoriedad, primera característica de la definición de la posibilidad o esencia

La definición más neta de un posible o esencia es la expresión idéntica a la de la metafísica anterior al racionalismo, y especialmente la suareciana (recuérdese que el posible suareciano se define por las propiedades de incontradictoriedad y aptitud para existir). Es posible, dice Leibniz, lo que no implica contradicción, lo que en sí mismo no es contradictorio; la definición primaria, pues, de la posibilidad es la incontradictoriedad. "Algo es posible si permite ser explicado claramente sin confusión y sin contradicción", señala la que es quizá la primera formulación de su noción de posible[8]; aunque ahí, y en algún otro lugar inmediatamente subsiguiente, todavía añada la claridad y distinción además de la incontradictoriedad en la definición de lo posible, muy pronto la esencia o posible es definida casi exclusivamente por el mero carácter no contradictorio (el criterio cartesiano de claridad y distinción no será suficiente para Leibniz, como fácilmente se puede advertir en una breve catalogación de las formulaciones del argumento ontológico; en ellas, el criterio de claridad y distinción es pronto eliminado, pivotando la posibilidad en función de la ausencia de contradicción o su despliegue).

4. Las posibilidades, completas en sí mismas

Las verdades eternas o esencias o posibilidades son increadas; las esencias posibles, afirma Leibniz, deben ser consideradas como necesarias y eternas por cuanto están en el entendimiento divino[9]; y como se

8. G. W. LEIBNIZ, *Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes un der Freiheit des Menschen*, AK, VI, 1, p. 540.

9. Cfr., p. e., el parágrafo 335 de *Teodicea*. Como es notorio, la insistencia en este punto es clave para su doctrina; traigo a colación este texto: "ni estas esencias ni las que referidas a ellas llaman verdades eternas son ficticias, sino que existen, por decirlo así, en cierta región de las ideas, es decir, en Dios mismo, fuente de toda esencia y de la existencia de todos los demás entes. Y para que no parezca que se ha dicho esto gratuitamente, la existencia misma de la serie actual de las cosas lo demuestra. En efecto, como en esa serie, según pusimos de manifiesto antes, no se

afirmó ya, son reales, no abstractas; no son posteriores a la construcción del mundo, sino previas precisamente para construirlo[10]. Son completas en sí mismas; poseen todo lo que necesitan para ser actuales en el mundo contingente, ya que éste será un doble del mundo previo de los posibles, o dicho de otro modo, lo efectivo se conmensura con lo posible. Como es bien notorio, en el sistema de Leibniz las posibilidades contienen todo lo que se requeriría para ser existenciables; siempre resulta preciso insistir en esa característica de las esencias. El ser absolutamente completas en sí mismas, lo tienen todo excepto el desarrollar a partir de sí mismas la existencia, a la que tienden, según Leibniz, de modo ineluctable.

5. La primacía metafísica de la esencia sobre la existencia

Ese paso de la esencia posible a su existencialización en el mundo contingente actual, es propiamente en el racionalismo leibniziano solamente un añadido (*superadditum*, sobreañadido, dice Leibniz), pero al ser la esencia la misma en ambos mundos (el país de los posibles, *topos eidon*, o como se lo prefiera denominar, y el mundo de lo fenoménico, el mundo actual creado), siempre es la esencia la que posee la primacía, la que es raíz o fundamento de las cosas (posibles o actuales). Dicho de otro modo, la propia existencia de las cosas mundanas contingentes no posee valor metafísico último, por cuanto una cosa existente, lo mismo que la posible, está formalmente constituida por la esencia; el fundamento o raíz

encuentra la razón, sino que debe buscarse en las necesidades metafísicas, es decir, en las verdades eternas, y como por su parte las cosas existentes no pueden proceder más que de cosas existentes, según ya lo hemos advertido más arriba, es preciso que las verdades eternas tengan existencia en un cierto sujeto absoluto o metafísicamente necesario, esto es, en Dios, mediante el cual (por emplear un barbarismo pero ciertamente expresivo) lleguen a realizarse estas cosas, que de otro modo serían imaginarias"; G. W. LEIBNIZ, *La originación radical de las cosas*, en *Metafísica*, p. 329.

10. Así lo señala uno de los textos más conocidos sobre ese carácter previo, con las características propias que Leibniz les concede, a la creación de las esencias o posibilidades: "Itaque vel possibilitates in Deo existentes sunt natura prioris modo, ut ars artificis prior est opere. Itaque possibilitates non sunt mente abstractae a mundo constituto, sed potius ex mente prorumpentes in mundum constituendum"; Grua, p. 396.

de la existencia es también la posibilidad, o con la conocida terminología leibniziana, la razón suficiente de la existencia actual estriba en la esencia o posibilidad. La verdadera realidad es la esencia o posibilidad, también cuando ha llegado a la existencia; lo que la existencia actual tiene de realidad es lo que tiene de posibilidad, pues la facticidad actual ha debido ser siempre antes posible[11], y lo que ha devenido real-actual en el mundo creado se define por su esencia o posibilidad; la existencia, como ya se dijo, es un "añadido", que en cualquier caso depende y está condicionado por la esencia o posibilidad. Para la existencia siempre se requiere la posibilidad; ciertamente no sólo la posibilidad, pues de la posibilidad no se sigue ineluctablemente la existencia; baste considerar –dirá Leibniz– que no todo posible existe[12]. Pero –discúlpese la insistencia– la doctrina leibniziana considerará siempre a la posibilidad como la verdadera realidad; es más: la convertibilidad de posibilidad y realidad, como es sabido, fue considerada por Leibniz como la cumbre de la doctrina modal [*fastigium doctrinae modalis*][13].

6. La existencia como complemento o añadido de la esencia

Si por un lado las esencias son completas en sí mismas, y lo único que no pueden es desplegar o llegar a la existencia a la que tienden, por otro para Leibniz el decreto creador que pone en la existencia a los posibles composibles óptimos, de hecho no cambia nada desde el punto de vista de la posibilidad, que sigue siendo tal cual antes y después de devenir existente en el mundo creado actual. Cuando con todo derecho nos preguntamos en qué puede consistir entonces ese "añadido" que es la existencia, si resulta que el Absoluto creador no produce ningún cambio,

11. "Actualia nihil sunt quam possibilium"; G. W. LEIBNIZ, *A Bernouilli*, GM, III, p. 574.

12. Cfr., entre otros muchos textos que podrían aportarse, G. W. LEIBNIZ, *No todos los posibles llegan a la existencia*, en *Metafísica*, pp. 177 ss; en esa misma edición hay otros diferentes textos con la misma doctrina; cfr., por ejemplo, *Sobre la existencia*, p. 105; *La razón por la que existen estas cosas más bien que otras*, p. 209, etc.

13. G. W. LEIBNIZ, *Si possibile est ens necessarium, sequitur quod existat*, AA, IV, 4, p. 1636.

13. Cfr. G. W. LEIBNIZ, *A Bourguet*, GP, III, pp. 573-574.

sino que produce un "doble" del mundo posible, habrá que reconocer que la definición de lo que es la existencia es el verdadero problema. En efecto, ¿qué hay en la existencia que no haya ya en la esencia? Si la realidad posible es antecedente y coincidente con la realidad existencial, y no se cambia nada en el "traslado", la existencia será siempre una incógnita. Al intentar señalar qué diferencia habría, o qué más podría haber, entre la esencia y la existencia, Leibniz subrayará en un texto de *Sobre las verdades primeras* : "Si la existencia fuese algo distinto de una exigencia de la esencia, se seguiría que ella misma tendría una cierta esencia, es decir, que algo nuevo se añadiría a las cosas, y sobre lo cual a su vez se podría preguntarse si esta esencia existe o no existe y por qué ésta más bien que la otra"[14]; Belaval remacha la idea glosando que no hay diferencia alguna entre ambas, y no hay más en una que en otra, salvo la existencia misma[15]. Lo cual, a mi juicio, es poner de manifiesto entre otras cosas que el problema de la existencia, problema metafísico por excelencia, queda en sentido estricto sin solución plausible, pues a mi modo ver no cabe una aquilatada inteligibilidad de lo finito sin referencia al ser (que en el leibnizianismo no comparece, al ser absorbido por la posibilidad); le sucede a Leibniz lo que le sucederá Kant, que no podrá considerar a la existencia más que como una posición (también aquí en este punto las concomitancias entre la doctrina leibniziana y la del Kant precrítico son muy claras; como es sabido, la diferencias son ya radicales respecto al Kant de las *Críticas*, pues aunque Kant seguirá considerando a la existencia como una posición, ésta será una posición desde el sujeto, extremo que está muy lejos ya del leibnizianismo); y además junto con ello se ponen sobre el tapete muchos otros problemas filosóficos que se plantean al racionalismo leibniziano, del que no son los menores las *vexatae quaestiones* del presunto o real determinismo o necesitarismo de su doctrina.

14. G. W. LEIBNIZ, *De veritatibus primis*, AK, VI 4 B, p. 1443.

15. "Il n'y a rien de plus dans l'existence que dans l'essence, *si ce n'est l'existence même*. C'est une suite du principe, que la volonté creatrice ne change rien au plan préétablie, dans l'entendement souverain, du meilleur des mondes posibles, sino qu'elle le crée, l'*existentifie*"; Y. BELAVAL, *Etudes leibniziennes. De Leibniz a Hegel*, Gallimard, París, 1976, p. 41.

7. La distinción de las esencias o posibles

El principio de los indiscernibles, principio conocido del leibnizianismo, es válido para todas las cosas de este mundo, pero es válido en primer lugar para los posibles: no hay ni puede haber dos posibles o esencias iguales. Cada esencia posee un determinado grado de perfección, su grado de realidad, como afirma Leibniz; y en eso consiste lo que la hace distinta de cualquier otra. Cualquier atributo o característica de más o de menos, cambia el grado de esencia o perfección; y es el grado de esencia la que establece el peculiar y propio estatuto de cada esencia; las esencias son distintas unas de otras, y cualquiera de cualquier otra. Es imposible que haya posibles indiscernibles. Cada posible posee, de suyo, las características y propiedades que le hacen ser distintos de todos los demás. En caso contrario, para Leibniz no serían, en absoluto, existenciables. Precisamente Leibniz subrayará que para la existencia se requiere que se den de hecho todos los requisitos (y el requisito es aquello sin lo que la cosa no puede ser)[16]. Y, como ya hemos aludido, la propensión a existir es característica de todo posible; aunque pueda haber propiedades comunes en los posibles, los atributos o características de un posible no se mezclan con los de los demás. Si el posible no fuera individual no sería existenciable, y por tanto no podría ser de hecho elegido por el Absoluto creador.

8. La esencia que contiene todos los requisitos es existenciable. La noción de "noción completa"

Se sigue claramente de todo lo dicho en los anteriores epígrafes que sólo los posibles completos en sí mismos, distintos de todos los demás, etc., pueden ser objeto de la elección que pertenece al decreto creador. Todo posible es existenciable, es decir, posee la aptitud de ser creado; todo creable reclama la existencia, es de suyo existenciable, por cuanto cumple con todos los requisitos señalados para ser un individuo completo.

16. Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Sobre la existencia*, en *Metafísica*, p. 105.

Un posible completo y distinto contiene todos los predicados o propiedades, o dicho con terminología leibniziana, todos los predicados deben estar incluidos en la noción de sujeto. *Omne predicatum inest subiecto*: es una fórmula reiteradamente subrayada por Leibniz, que en el fondo se configurará como la clara definición de la verdad misma y que acabará por maclarse con el principio de razón suficiente[17]. Lo que sucede es que resulta preciso –afirma Leibniz– saber qué quiere decir atribuir verdaderamente algo a un sujeto. La explicación leibniziana pivota sobre la noción de *noción* o *concepto completo*, o si se prefiere de *sustancia individual*; en el parágrafo 8 del *Discurso de metafísica*, resuelve de esta manera la cuestión: "Ahora bien, consta que toda predicación verdadera tiene algún fundamento en la naturaleza de las cosas, y cuando una proposición no es idéntica, es decir, cuando el predicado no está comprendido de modo expreso en el sujeto, es preciso que esté comprendido virtualmente, y esto es lo que los filósofos llaman *inesse*. Así, es preciso que el término del sujeto encierre siempre el del predicado, de suerte que quien entendiese perfectamente la noción del sujeto juzgaría también que el predicado le pertenece. Siendo esto así, podemos decir que la naturaleza de una sustancia individual, o de un ente completo, es tener una noción tan acabada que sea suficiente para comprenderla y para hacer deducir de ella todos los predicados del sujeto al que esta noción es atribuida"[18]. El tenor de ese texto no necesita ulteriores glosas para señalar la identificación de la *notio completa* con la sustancia individual[19]; sí en cambio para desprender otras características, y también los consiguientes

17. "Siempre, en toda proposición afirmativa verdadera, necesaria o contingente, universal o singular, la noción del predicado está comprendida, en cierta manera, en la del sujeto: *praedicatum inest subjecto,* y si no es así, no sé lo que es la verdad"; G. W. LEIBNIZ, *Carta a Arnauld*, GP, II, p. 56. Una completa y excelente exposición de toda esa temática se encuentra en el trabajo de R. ROVIRA, "¿Qué es una mónada?", *Anuario Filosófico*, 2005 (38, 1), pp. 113-144.

18. G. W. LEIBNIZ, *Discurso de Metafísica*, en *Metafísica*, pp. 168-169.

19. Cfr. el epígrafe correspondiente del trabajo citado de R. ROVIRA, "¿Qué es una mónada?", pp. 127 ss. De ahí tomo esta referencia leibniziana: "Si una noción es completa, o sea, tal que a partir de ella pueda darse razón de todos los predicados del mismo sujeto al cual puede atribuirse esa noción, será la noción de una sustancia individual, y viceversa. Pues la sustancia individual es un sujeto que no inhiere en otro sujeto, mientras otros inhieren en él, de suerte que todos los predicados de un mismo sujeto son todos los predicados de la misma sustancia individual; de ellos, por tanto, puede darse razón a partir de la noción de la sustancia individual y sólo a partir de ella"; L. COUTURAT, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, París, 1903, reimpr. Georg Olms, Hildesheim, 1961, p. 403.

problemas o embrollos metafísicos a los que Leibniz deberá acudir para aquilatar su doctrina y responder a las críticas de diversos autores, especialmente Arnauld.

Es claro que cuando se considera de modo adecuado la conexión de las cosas, como sigue señalando Leibniz en el *Discurso de Metafísica*, la noción de una sustancia individual encierra de una vez por todas todo lo que puede llegar a sucederle; todo lo que es y le sucedió a Alejandro Magno, nosotros podemos saberlo por la historia, pero "Dios, en cambio, viendo la noción individual o hecceidad de Alejandro, ve en ella simultáneamente el fundamento y la razón de todos los predicados que se pueden decir de él verdaderamente, como por ejemplo que vencería a Darío y a Poro, hasta incluso conocer *a priori* (y no por experiencia) si murió de muerte natural, o envenenado, lo cual nosotros sólo podemos saberlo por la historia. También cuando se considera adecuadamente la conexión de las cosas, se puede decir que hay desde siempre en el alma de Alejandro huellas de todo lo que le ha sucedido, y señales de todo lo que le sucederá, e incluso indicios de todo lo que sucede en el universo, aunque sólo pertenezca a Dios reconocerlos todos"[20]. No se trata de la esencia de un Alejandro Magno *vago*, o descrito solamente en función de alguna serie de propiedades, sino de un Alejandro Magno que hizo lo que hizo, omitió lo que omitió, tenía tales y cuales propiedades, relaciones, etc., etc, que son las mismas que tenía en el estado de posibilidad. Cualquier ausencia de una propiedad, relación, atributo en el Alejandro Magno posible o el Alejandro Magno actual comportaría dos Alejandros diferentes, y por tanto el que llegó a la existencia no sería idéntico con el Alejandro posible con el que, según el esencialismo leibniziano, se corresponde. El problema aquí será, una vez más, para Leibniz probar que el finito, existenciado (pase el vocablo), el Alejandro Magno histórico, pueda de verdad ser considerado como contingente, tal y como el filósofo de Hannover defenderá siempre.

La noción completa es siempre previa a la existencia fáctica. Leibniz siempre insistió en ese punto; también nosotros debemos hacerlo si se pretende no malinterpretar su doctrina. Los posibles distintos e individuales[21] son todos ellos existenciables. Y cada noción individual de un ser

20. G. W. LEIBNIZ, *Discurso de Metafísica*, en *Metafísica*, pp. 168-169.

21. Sobre la noción de individualidad en Leibniz, cfr. Mª J. SOTO-BRUNA, *Individuo y unidad*, Eunsa, Pamplona, 1988, *passim*.

posible (por ejemplo, Adán) posee todas y cada una de las condiciones, que son distintas o diversas, o diferentes de todos los demás posibles (por infinitos que puedan ser por una parte, y por otra aunque pudieran ser muy parecidos). Si no fuera así, el Absoluto no elegiría ninguno, y como ha elegido uno, el Adán histórico, no tiene más remedio que ser individual y diferente de todos los demás[22]. En la *4ª Respuesta a Clarke*, tras indicar que el Absoluto siempre que toma una resolución lo hace teniendo en cuenta los fines, los medios, y todas las circunstancias –y eso vale especialmente para el paso de la posibilidad a la existencia–, concluye señalando que Dios jamás puede escoger entre dos indiscernibles[23].

9. La esencia completa con sus predicados *versus* otras esencias completas

Para proseguir, resumo en primer lugar lo que se acaba de concluir, y lo hago con una de las frases más conocidas de todo el *corpus* leibniziano, que se encuentra en el parágrafo 13 del *Discurso de metafísica*: "la noción de una sustancia individual encierra de una vez por todas todo lo que le puede ocurrir y que, considerando esa noción, se podrá ver todo lo que verdaderamente es posible enunciar de ella, al igual que nosotros podemos ver en la naturaleza del círculo todas las propiedades que se pueden deducir de él"[24]. Al explicar y resolver las objeciones que sus contradictores le señalaron sobre ese problema si se lo refiere a la elección libre de Dios al crear, remitirá la resolución del problema a la conocida distinción entre necesidad metafísica y necesidad moral (en lo que aquí no podemos entrar ahora)[25], pero al hilo de ese intento de resolución perfila algunos extremos de lo ya señalado. Utiliza ahora el ejemplo del Julio César dictador, (ejemplo que, por cierto, será el mismo que utilice el Kant precrítico para hacer ver la posibilidad de Dios), que pasó el Ru-

22. Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Carta al Landgrave Ernst von Hessen Rheinfels*, GP, II, p. 20.

23. G. W. LEIBNIZ, *4ª Respuesta a Clarke,* GP, VII, p. 407.

24. G. W. LEIBNIZ, *Discurso de Metafísica*, en *Metafísica*, p. 173.

25. Para esos temas remito a mi trabajo "Die Unfehlbare Wahl des Besten. Wahl oder Determinismus?", *Studia Leibnitiana,* SH-37, *Leibniz und die Entstehung der Modernität*, F. Steiner Verlag, Stuttgart, 2010, pp. 233-244.

bicón, destruyó la libertad de los romanos, etc. En la noción de Julio César están verdaderamente contenidos todos esos predicados, a saber, que sería dictador, que pasaría el Rubicón, que liquidaría la libertad del pueblo romano, que vencería en Farsalia... Ello es así porque "es propio de la naturaleza de la noción perfecta de un sujeto comprenderlo todo, para que de este modo el predicado esté incluido en ella *ut possit inesse subiecto*"[26]. De esa noción de César se sigue necesariamente que pase el Rubicón, etc. Ahora bien, hubieran podido existir otros Césares posibles, que podían no haber pasado el Rubicón; hubiera sido posible la existencia de un Julio César que no hubiese pasado el Rubicón y con las consecuencias que se siguieron de ese hecho. Es decir, el hecho de que el Julio César existente hiciera todo lo que hizo es necesario, puesto que es algo que se deriva de su esencia. Pero lo que no es necesario es que llegase a la existencia el César que pasó el Rubicón, pues además del históricamente realizado, habría otros César posibles que hubieran podido llegar a la existencia.

Con independencia de la resolución del problema de la libertad del Absoluto en la elección creadora, lo que Leibniz sostiene también aquí, lo mismo que en otros muchos lugares, es que hubieran podido existir otros muchos Julio César. Estos serían diferentes, no casos de un solo Julio César, es decir, los demás Julio César posibles tendrían que ser, por diversos y distintos, *alternativos* al existente contingente que llegó a este mundo, y que por tanto hubieran hecho cosas diferentes de las que el histórico Julio César. Ahora bien, los predicados del César históricamente realizado deben ser, respecto de los predicados de cada uno de los otros posibles Césares, de alguna manera *alternativos*; pero en ese caso la contradicción es neta si se quiere salvar la contingencia de los predicados y el propio sujeto César existente, como ya hiciera ver Arnauld a Leibniz[27]. La respuesta leibniziana irá en la línea de la explicación del concepto de "mundos posibles", y el problema –quizá el más grave de toda la doctrina leibniziana– de una explicación plausible de la composibilidad, temas tan relevantes como apasionantes, pero que exceden las previsiones de este trabajo. De todos modos, no quiero pasar por alto un problema capital referente a los posibles composibles. Como es sabido, Leibniz afirma, con el preciso fin de evitar el necesitarismo de Spinoza,

26. G. W. LEIBNIZ, *Discurso de Metafísica*, en *Metafísica*, p. 173.

27. Cfr. G. AULETTA, "Il rapporto tra il concetto di possibile ed esistente nel quadro della teoria leibniziana dei mondi possibili", *Filosofia*, 1994 (45, 3), pp. 276-277.

que es necesario distinguir entre posibilidad y composibilidad para percatarnos en una adecuada intelección qué pueda significar que Dios crea el mejor de los mundos posibles; ése sería el posible composible óptimo, como ya se aludió. Pero en el fondo eso es poner al Absoluto en la tesitura de la necesidad de tener que elegir lo mejor; con acierto, Mathieu escribió que la doctrina de la incomposibilidad de los posibles es inaceptable, entre otras cosas porque cuando Leibniz establece lo posible que va a existencializarse debiera percatarse de que lo que está estableciendo es el concepto de virtual, no de posible[28]. Y, aunque como dije es un tema en el que no puedo detenerme ahora, también entre otras muchas cosas cabría objetar a Leibniz que no proporciona una razón plausible de por qué el Absoluto creador, pudiendo elegir entre infinitas series o mundos posibles, no pueda elegir más que uno, ya que –dice también acertadamente Mathieu refiriéndose a la infinitas series elegibles– "en el estado de posibilidad, en efecto, en el que son infinitas, contrastan entre sí tan poco que precisamente Dios puede pensarlas todas a la vez como posibles, una al lado de la otra"[29].

10. La pretensión o exigencia de existir de los posibles

"Si todos los posibles existieran, no habría ninguna razón para existir, y sería suficiente la sola posibilidad"[30]. Y además, para Leibniz, si no hubiera esencias o posibles que tuvieran esa exigencia de llegar a la existencia, no habría existencias, no habría mundo, no existiría nada. Por eso, Leibniz, aunque con algunas variantes explicativas, siempre considerará que forma parte de una esencia o posible su tensión, propensión, tendencia, e incluso exigencia de existir. Reclamar la existencia forma parte del constitutivo de una esencia o posible leibniziano; ya no se trata de la pura incontradictoriedad o aptitud para existir, característica por así decir de la

28. Cfr. V. MATHIEU, "L'equivoco dell'incompossibilità e il problema del virtuale", en *Atti dell' Accademia delle Scienze di Torino*, vol. 84, Accademia delle Scienze, Torino, 1949-50, p. 224.

29. V. MATHIEU, "L'equivoco", p. 215.

30. G. W. LEIBNIZ, *Mi principio es que cualquier cosa que puede existir, y es compatible con otras, existe*, en *Metafísica*, p. 102.

consideración estática de una esencia en sí misma considerada. De la aptitud se pasa a la exigencia de existir; esa exigencia es intrínseca a toda esencia, con independencia de que solamente algunos sean trasladados a la existencia mundanal. Es más, según Leibniz, esa es la misma razón por la que existen cosas y no nada; como afirma en un opúsculo: "Aquella razón por la que existen unas cosas más bien que otras, es la misma que explica que exista algo mejor que nada: pues si se da la razón de por qué existen estas cosas, se da también la razón de por qué existe algo. Esta razón descansa en la prevalencia de las razones para existir, por encima de las razones para no existir, o, por decirlo más brevemente, en la exigencia de existir ínsita en las esencias, de tal manera que existen aquéllas que no encuentran impedimento. Pues si nada exigiera existir, no habría razón de la existencia"[31]. Toda esencia es *existidera*, tiene propensión a existir y reclama, además, la existencia. Es pertinente reiterar que, según Leibniz, "conviene que la exigencia de existir de las esencias tenga una raíz existente *a parte rei*; de lo contrario nada habría en las esencias sino una ficción de la mente, y como de la nada, nada se sigue, lo que habría por siempre y necesariamente sería la nada. Únicamente puede ser dicha raíz, el Ser Necesario, garante de las esencias y fuente de las existencias"[32]. Con independencia del problema del decreto creador y de la libertad del Creador en la elección, del mecanismo metafísico al que Leibniz alude como combate de los posibles por la existencia, y de otros temas conectados con el problema de la creación (e insistamos en algo ya aludido: para Leibniz la compatibilidad es la razón determinante de la *lex melioris*: existirán los posibles composibles que encierran mayor realidad, o dicho de otro modo, existen los posibles composibles óptimos), lo que resulta pertinente reiterar es que el posible es *existidero*, y además *natura sua*; todo posible posee un *conatus ad existendum*; todo posible, afirma Leibniz, *existiturire*, está en futuro de existir, o, si se prefiere, habrá de existir (se entiende si reúne las condiciones de composibilidad, etc, y el Absoluto proporciona su decreto creador sobre ese posible).

Pero hay derecho a preguntarse si ambas consideraciones del posible o esencia, la perspectiva esencial y la perspectiva existencial, pueden de verdad conmensurarse, o dicho de otro modo, si un traspaso de una a otra

31. G. W. LEIBNIZ, *La razón por la que existen estas cosas más bien que otras*, en *Metafísica*, p. 209.

32. G. W. LEIBNIZ, *La razón por la que existen estas cosas más bien que otras*, en *Metafísica*, p. 210.

sería en verdad impropia, es decir, no debería producirse[33]. Resulta obligado distinguir cuidadosamente –como señala una ontología no esencialista– entre la posibilidad esencial y la posibilidad existencial; la segunda no es alcanzable a través de la primera, sino viceversa. "Muchos metafísicos parecen imaginarse –afirma Gilson– que una esencia no puede existir mientras no haya recibido todas sus determinaciones, y que, tan pronto como las haya recibido, tiene que irrumpir en la existencia, o al menos, recibirla. Pues bien, un doble error es responsable de tal ilusión. El primero es el de no ver que estar plenamente completa en el orden de la esencialidad no le acerca a una esencia ni un palmo a la existencia actual. Una posibilidad completamente perfecta sigue siendo todavía una pura posibilidad. El segundo error es olvidar que la esencia de un ente posible incluye necesariamente la existencia posible sólo a través de la cual puede éste lograr su determinación esencial. […] Y así, Julio César no cruza el Rubicón porque ello esté eternamente incluido en su esencia; ello está eternamente incluido en su esencia, porque su esencia es la de un hombre que cruza el Rubicón"[34]. La esencia o posibilidad no constituye el más alto grado metafísico, a partir del cual deban explicarse y desplegarse el resto de nociones metafísicas. Todo lo finito (y lo infinito) no pueden ser inteligidos en último término sin referencia al ser[35].

33. Cfr. las atinadas apreciaciones críticas de V. MATHIEU, en la "Introducción" a su edición de la *Teodicea* de Leibniz, Zanichelli Editore, Bolonia, 1973, pp. 16 ss.

34. E. GILSON, *El ser y los filósofos*, Eunsa, Pamplona, 1979, pp. 270-271. Cfr. también las apreciaciones, muy pertinentes de J. A. GARCÍA, "El juicio y la existencia", *Anuario Filosófico*, 38/1, 2005, pp. 84 ss.

35. Para una ampliación crítica del tema me permito reenviar a mis voces "Esencia" y "Posibilidad", del *Diccionario de Filosofía,* A. L. GONZÁLEZ (ed.), Eunsa, Pamplona, 2010.

LA EXIGENCIA DE EXISTENCIA DE LAS POSIBILIDADES LEIBNIZIANAS

1. Introducción. Las notas definitorias de las esencias o posibilidades

Como es bien conocido, la metafísica leibniziana es, sin distingos de algún tipo, un prototipo de metafísica esencialista; por otra parte, las esencias o posibles o posibilidades (los tres términos significan lo mismo en Leibniz) poseen unas determinadas notas constitutivas, que conforman su faz eidética, y son como su contenido estático, por emplear una feliz expresión de Mathieu[1]. En un trabajo anterior[2], del que éste es continuación, he realizado un bosquejo de esas notas que constituyen los posibles o esencias, y que se pueden resumir en los siguientes puntos:

1. El carácter *real* de los posibles; esa realidad, por otro lado, tiene su fundamento en el Absoluto, o dicho de otro modo, el Ser Necesario no sólo es origen de las existencias actuales, sino que también es el origen de las posibilidades en cuanto tales.

2. El posible es definido en primer lugar por su *incontradictoriedad*, la no discoherencia de términos entre sujeto y predicado.

3. Todo posible es *completo* en sí mismo, es una *verdad eterna*, *increada*; las esencias posibles, según Leibniz, deben ser consideradas como *necesarias* y *eternas* por cuanto están en el entendimiento divino.

1. Cfr. V. MATHIEU, "Introducción" a su edición de la *Teodicea* de Leibniz, Zanichelli Editore, Bolonia, 1973, p. 14.

2. A. L. GONZÁLEZ, "Las notas constituyentes de la esencia o posibilidad según Leibniz", en A. L. GONZÁLEZ; M. I. ZORROZA (eds.), *In umbra intelligentiae. Estudios en homenaje al prof. Juan Cruz Cruz*, Eunsa, Pamplona, 2011, pp. 407-420; en este libro en pp. 37-53.

4. La esencia es *raíz suficiente de la existencia*, o dicho al revés: *el fundamento de la existencia es la posibilidad*; la verdadera realidad es la esencia o posibilidad, también cuando ha llegado a la existencia; eso comporta la primacía metafísica de la esencia sobre la existencia.

5. Un corolario de lo anterior resulta la consideración de la *existencia como un complemento o añadido a la posibilidad*.

6. Todos los posibles se distinguen entre sí; esa *diversidad* o *distinción* conlleva que no hay (ni puede haber) dos posibles iguales; el principio de los indiscernibles se aplica al mundo existente contingente, pero –por así decirlo– previamente es aplicable a las posibilidades. Además, la distinción de las esencias o posibles, según Leibniz, es consecuencia de que cada una posee un determinado grado de perfección, que constituye su grado de realidad; todo posible, por tanto, es *individual*, y según Leibniz solamente así es *existenciable*.

7. Una característica que se sigue de lo anterior es la noción de "*noción completa*", doctrina peculiar del leibnizianismo, que hace referencia en primer lugar a que solamente *la esencia que contiene todos los requisitos es existenciable*. Sólo los posibles completos en sí mismos, distintos de todos los demás, etc., pueden ser objeto de la elección que dará lugar al decreto creador. Todo posible es de suyo existenciable, por cuanto cumple con todos los requisitos señalados para ser un individuo completo.

8. Según Leibniz, la elección divina de unos posibles concretos no está determinada, aunque su noción completa conllevará que, con el traslado de la esencia a la existencia, el existente contingente es un "doble" del posible. Los posibles, por ser diversos individuales, etc., son en sus propiedades o atributos, *alternativos* a las propiedades o atributos del existente contingente que llega a este mundo (problema, por cierto, que llevará a Leibniz a sus conocidas doctrinas de "mundos posibles" y sobre todo la noción de composibilidad. Sólo los *posibles composibles* podrán ser elegidos y llegar ser existentes.

Como podrá observarse, algunas de esas reseñadas características de la esencia, por así decir considerada estática o pasivamente, llevan consigo o aluden a algo que está más allá de su faz o contenido puramente formal o mejor dicho en sí misma considerada; se contempla, en efecto, en alguna de esas propiedades de las posibilidades la referencia, o tendencia a la existencia; es suficiente considerar lo que se ha aludido con el término de posible existenciable. Esa característica comporta, por así decir-

lo, la otra cara de la moneda de posible, a saber, su faz o consideración activa. Y esa pretensión o conato hacia la existencia es una propiedad de las esencias o posibilidades, que hacen que el posible leibniziano no pueda ser entendido como solamente posible lógico, y muestra el denodado esfuerzo de Leibniz por salvar la potencia real (aunque, a fin de cuentas, no lo consiga). El cometido de este trabajo en lo que sigue a continuación se referirá precisamente a esa exigencia de existir de los posibles, exigencia de existir que es nota fundamental de las posibilidades según el filósofo de Hannover.

Leibniz, en efecto, siempre considerará (con diferentes formulaciones que pueden adquirir matices determinados) que constituye parte intrínseca o íntima de una esencia o posibilidad su conato, tensión, propensión, tendencia, e incluso exigencia de existir. Reclamar o exigir la existencia forma parte del constitutivo de una esencia o posible leibniziano; en este sentido no se trata ya de la aptitud para existir, característica por así decir de la consideración estática de una esencia en sí misma considerada; de la aptitud se pasa a la exigencia de existir, la cual exigencia corresponde esencialmente a toda esencia.

2. La esencia tiende por sí misma a la existencia, es más: la esencia es exigencia de existencia

Son numerosos los textos del *corpus* leibniziano que constatan esa doctrina, quizá una de las más características del filósofo de Hannover y por la que es más conocido. Y aunque hay precedentes claros de esa vertiente del esencialismo leibniziano (en Avicena, Escoto y, especialmente, Suárez), la pretensión de existencia, subrayada por Leibniz, que poseen las esencias es una inflexión ulterior, y más relevante, en la metafísica esencialista. Uno de los más famosos textos de la producción filosófica de la madurez de Leibniz, que en gran medida compendia doctrinas fundamentales del leibnizianismo, es *De rerum originatione radicali*; allí se encuentran estas conocidas afirmaciones: “para explicar con un poco más de claridad cómo de las verdades eternas, esenciales o metafísicas se originan las verdades temporales, contingentes o físicas, debemos reconocer en primer lugar que, por lo mismo que existe algo más bien que nada, hay en las cosas posibles, es decir, en la posibilidad misma o en la esen-

cia, una cierta exigencia de existencia, o por así decirlo, una pretensión a existir, y para expresarlo en una palabra, que *la esencia tiende por sí misma a la existencia*. De aquí, pues, se sigue que *todas las cosas posibles*, es decir, que expresan la esencia o la realidad posible, *tienden con un derecho igual a la existencia en proporción a la cantidad de esencia o de realidad,* o sea, en proporción al grado de perfección que encierran; la perfección no es otra cosa, en efecto, que la cantidad de esencia"[3]. Un poco más adelante, en ese mismo opúsculo, con ejemplos tomados de la geometría y de la física, y en orden a explicar cómo puede producirse el proceso de optimización o, como señala aquí, la "determinación del máximo", reitera esa misma idea y, como puede observarse, pone énfasis en que la verdadera explicación de los ejemplos físicos tiene su último punto de resolución en la metafísica (*la necesidad física a partir de la metafísica*), precisamente en función de que todos los posibles tienden a la existencia en función de su cantidad de esencia: "Al igual que en geometría, de entre todos los ángulos, el ángulo determinado es el ángulo recto; y como asimismo los líquidos echados en otros diferentes, adquieren la forma más digna de todas, a saber, la forma esférica; pero, sobre todo, en la misma mecánica ordinaria, al pugnar entre sí numerosos cuerpos pesados, surge al final un movimiento mediante el cual en último término el descenso se hace máximo. En efecto, *lo mismo que todos los posibles tienden con igual derecho a existir en proporción a su realidad, igualmente con el mismo derecho todos los cuerpos pesados tienden a descender en proporción a su gravedad*, y así como aquí se produce el movimiento en el que está contenido el descenso máximo de los cuerpos graves, de igual manera allí surge el mundo, por medio del cual se efectúa la máxima producción de posibles. Y de este modo tenemos ya la necesidad física a partir de la necesidad metafísica"[4].

3. G. W. LEIBNIZ, *La originación radical de las cosas*, en *Obras filosóficas y científicas*. 2: *Metafísica*, Ángel Luis González (ed.), Comares, Granada, 2010, p. 279 (las cursivas son mías). Me referiré a esta edición en diversas citaciones leibnizianas con la abreviatura *Metafísica*; para otros textos se emplean las abreviaturas clásicas, habituales y conocidas: AK, para la edición crítica de la Academia de Berlín, seguida del tomo y la página correspondiente; las dos series de Gerhardt: GP para las obras filosóficas, GM para las científicas, seguidas del número del volumen y la página; Grua para *Textes inédits,* G. Grua, París, 1948.

4. G. W. LEIBNIZ, *La originación radical de las cosas*, en *Metafísica*, p. 280 (la cursiva es mía).

Es claro que la tendencia a existir de los posibles se refiere a todos y cada uno de los posibles. Desde los propios inicios de su especulación, aunque a veces pareciera que existen tanteos dubitativos al respecto, puede decirse que la influencia de Spinoza es reactiva en Leibniz; en este punto, lo mismo que en otros, se percibe claramente. Para Spinoza, como es sabido, todos los individuos posibles deben existir; o, si se prefiere, todo posible existe; no hay mundos posibles en el spinozismo, porque todo posible tiene su cumplimiento (y en ultimo término, habría además que señalar que afirmar que toda posibilidad se realiza equivale a que solamente hay necesidad; propiamente hablando no existe la posibilidad en el necesitarismo spinozista: si todo posible existe, todo es necesario, lo cual es equivalente a decir que no hay posibles)[5]. Leibniz, por el contrario, subraya por doquier y de diversas maneras que "si todos los posibles existieran, no habría ninguna razón para existir, y sería suficiente la sola posibilidad"[6]. Él considera a la posibilidad como el elemento fundamental de su metafísica y desde el principio se abocará a establecer los conceptos o individuos posibles, las posibilidades o esencias como tendentes a existir; concedió a todos los posibles el derecho a existir. Para Leibniz el necesitarismo nunca fue una solución para una explicación adecuada del traslado de posibilidades al mundo existente actual: la respuesta a por qué existen unos posibles y no otros será preciso buscarla en una doctrina distinta del necesitarismo (aunque, dicho sea de pasada, su batalla para evitar en último término el determinismo fue muy larga, en algunos momentos sinuosa, tuvo diversas fases y evoluciones, y siempre será una *vexata quaestio* si al final pudo probar adecuadamente su decidida y franca afirmación de la libertad del Absoluto en la elección de unos posibles en vez de otros)[7].

Ya en *De veritatibus primis*, escrito que Gerhardt sitúa entre 1677 y 1680, a propósito de las verdades de razón y las verdades hecho, expresa de modo nítido: "todo posible exige existir, y por ello existiría si no hu-

5. He aludido a este tema en mi trabajo *El Absoluto como 'causa sui' en Spinoza*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 2, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, [3]2000, pp. 55 y ss.

6. G. W. LEIBNIZ, *Mi principio es que cualquier cosa que puede existir, y es compatible con otras, existe*, en *Metafísica*, p. 102.

7. Para el tema, me permito reenviar a mi trabajo: "Die Unfehlbare Wahl des Besten. Wahl oder Determinismus?", *Studia Leibnitiana,* SH-37, *Leibniz und die Entstehung der Modernität*, F. Steiner Verlag, Stuttgart, 2010, pp. 233-244.

biera alguna cosa que lo impidiera". La resolución del problema se proporcionará aquí con la doctrina de la incompatibilidad o compatibilidad, referido en esa obra a conceptos o predicados de conceptos, lo que después será más conocida, referido a individuos posibles, como composibilidad o incomposibilidad. La solución para explicar por qué existen posibles que alcanzan la existencia fáctica y otros que no la alcanzan estribaría en la compatibilidad de unos y otros; hay posibles incompatibles o incomposibles y posibles que no son incomposibles. Pero que no sean incomposibles no lleva consigo que no tengan derecho a existir. Lo meramente posible es un posible con todos los derechos de posible, y por tanto con la exigencia de pretender la existencia, pues de otro modo no sería posible; a ese posible le acaece que no accede la existencia fáctica, pero seguirá siendo posible por toda la eternidad; con cualquier distinta solución se abocaría a un determinismo, fatalismo o necesitarismo. Por tanto, y en definitiva, la propensión, tendencia y exigencia a la existencia resultan algo intrínseco a toda esencia o posible.

Como ya se aludió, para Leibniz el origen de la existencia está en la esencia. "La perfección o la esencia –señala el filósofo de Hannover– es exigencia de existencia, a partir de la cual ciertamente se sigue de suyo la existencia, pero no necesariamente, antes bien negando que algo más perfecto lo impida"[8]. Las existencias proceden de las posibilidades, tienen su origen en las esencias, verdades eternas o posibles. Cuando Wagner objeta a Leibniz que la existencia del mundo es previa a nuestros conceptos y, por tanto, éstos dependen de aquélla, y no al revés, el filósofo de Hannover pondrá énfasis en lo que es doctrina primordial de su filosofía, a saber, que "la posibilidad de los conceptos es anterior a la existencia por naturaleza o razón, puesto que es su razón u origen. Y la posibilidad de nuestros conceptos e incluso de las cosas mismas es por su origen y naturaleza, previa a la existencia del mundo. Pues la esencia o posibilidad es el origen de la existencia, y las existencias o verdades físicas, es decir, temporales, siguen las leyes de la esencia o verdades metafísicas y geométricas, en una palabra, eternas"[9].

Como afirma Leibniz *en El origen radical de las cosas*, en el mundo todo se realiza según las leyes de las verdades eternas, no sólo las geomé-

8. G. W. LEIBNIZ, *Acerca de la libertad y la necesidad*, en *Metafísica*, p. 130 (la leve modificación de la traducción es mía).

9. G. W. LEIBNIZ, *Discusión con Gabriel Wagner,* en *Metafísica*, p. 289.

tricas sino también metafísicas; hay muchas razones para afirmar eso, pero la primera y fundamental estriba en señalar que "el mundo existe más bien que no existe, y existe de este modo más bien que de otro (explicación que ciertamente debe extraerse de la tendencia de los posibles a la existencia)"[10]. La pretensión a existir de las esencias, la exigencia de existencia de todo posible es necesaria para entender el porqué existen unos posibles y otros, en cambio, no existen; pero el hecho de que *omne possibile exigit existere* es también, y por así decirlo, con prioridad a la razón de por qué hay mundo en vez de nada. Si no se diera la tendencia a existir, no se podría explicar en primer lugar el porqué hay entes y no más bien nada, y además por qué existen estos posibles y no otros. En un texto muy conocido y citado señala Leibniz: "Aquella razón por la que existen unas cosas más bien que otras, es la misma que explica que exista algo mejor que nada: pues si se da la razón de por qué existen estas cosas, se da también la razón de por qué existe algo. Esta razón descansa en la prevalencia de las razones para existir, por encima de las razones para no existir, o, por decirlo más brevemente, en la exigencia de existir ínsita en las esencias, de tal manera que existen aquéllas que no encuentran impedimento. Pues si nada exigiera existir, no habría razón de la existencia"[11].

3. Si nada exigiera existir, no habría razón de la existencia

Se trata de una aserción que no admite discusión, de algo que sencillamente debe ser afirmado o reconocido. Leibniz inculcó esta doctrina desde el inicio de su filosofía; traigo a colación aquel famoso texto de *De veritatibus primis*, que subraya que "si en la misma naturaleza de la esencia no hubiese una cierta inclinación a existir, no existiría nada; afirmar, en efecto, que unas esencias tienen esa inclinación y otras no la tienen es afirmar algo desprovisto de razón"[12]. Esa afirmación, según Leibniz en ese escrito, resulta ser la primera verdad de hecho: "et inter

10. G. W. LEIBNIZ, *El origen radical de las cosas*, en *Metafísica*, p. 281.

11. G. W. LEIBNIZ, *La razón por la que existen estas cosas más bien que otras*, en *Metafísica*, p. 209.

12. *Sobre las verdades primeras*, AK, VI, 4 B, p. 1443.

veritates facti haec, ex qua a priori demonstrari possent omnia experimenta, nempe Omni possibile exigit existere"[13]. No parece sencillo entender a primera vista que la exigencia de existir, tal como se indica en ese texto, pueda considerarse como la primera verdad de hecho, puesto que como ha apuntado Ortiz[14], si fuera así esa exigencia no estaría en la posibilidad, o mejor, se distinguiría de la posibilidad. A mi parecer, esa indicación de *De veritatibus primis* debe entenderse en su contexto, y en relación con textos posteriores, que concuerdan, casi sin excepción de relieve, en señalar que el *conatus ad existentiam* es una nota intrínseca de las esencias posibles (otra cosa diferente es cómo pueda darse una explicación adecuada de esa doctrina); es más, es esa exigencia de la posibilidad la que provocará la existencia contingente; y, por otra parte, como se desprende de algo ya señalado, en el propio texto de *De veritatibus primis*, se señalan unas frases, bien conocidas, que subrayan la necesidad de esa exigencia para las esencias o posibles: "Si la existencia fuese algo distinto de una exigencia de la esencia, se seguiría que ella misma tendría una cierta esencia, es decir, que algo nuevo se añadiría a las cosas, y sobre lo cual a su vez se podría preguntarse si esta esencia existe o no existe y por qué ésta más bien que la otra"[15].

El posible, pues, no sólo reclama o exige la existencia, sino que, según Leibniz, no puede hacer otra cosa que exigirla, pues es la única manera de explicar por qué existen unos posibles y no otros[16]. Es más, la exigencia de existir se va a configurar como un elemento necesario para la elección libre del Absoluto de poner en la existencia unos posibles determinados y no otros. En *Notationes generales*, afirma Leibniz que toda esencia exige la existencia al igual que todo conato exige el efecto al que tiende, salvo que haya algo que lo obstaculice; por así decirlo todo

13. *Ibid*., AK, VI, 4 B, p. 1442.

14. Cfr. J. M. ORTIZ, *El origen radical de las cosas. Metafísica leibniziana de la creación*, Eunsa, Pamplona, 1988, pp. 176 ss.

15. *De veritatibus primis*, nota, AK, VI, 4-B, 1443.

16. El nº 5 del *Resumen de Metafísica*, en *Metafísica*, señala: "(5) Pero la causa que hace que algo exista, o sea, que la posibilidad exija la existencia, hace también que todo posible tenga un conato a la existencia, porque no cabe encontrar en general una razón de la restricción a ciertos posibles". Como indica en los números siguientes de ese *Resumen de Metafísica*, hay posibles que no llegan a existir porque son incompatibles (cfr. nº 8), y que estén en condiciones de reclamar la existencia (todo posible está en futuro de existir) (cfr. nº 6); ahora bien, de lo anterior no se sigue que existan todos los posibles; existirían todos si no fuesen composibles (cfr. nº 7).

posible tiene su posibilidad más la pretensión o el conato, en acto, de existir)[17], (o si se prefiere, la posibilidad incluye ese conato).

En resumidas cuentas, el posible es *existidero*, y además *natura sua*; todo posible posee un *conatus ad existendum*; todo posible, afirma Leibniz, *existiturire*, está en futuro de existir, o, si se estima preferible una traducción más literal, *habrá de existir* (se entiende si reúne las condiciones de la composibilidad, y el Absoluto creador lo considera oportuno proporcionando el decreto creador sobre él). En más de un lugar señala Leibniz ese participio futuro (*existiturire*) para subrayar que todo posible está en futuro de existir; además del que se acaba de señalar en un texto del *Resumen de Metafísica* (perteneciente a la última etapa de su producción filosófica), véase el siguiente de la primera época, que en esta ocasión no traduzco: "Itaque dici potest Omne possibile Existiturire"[18].

4. La esencia de la exigencia de existir

¿En qué puede consistir la pretensión, inclinación, tendencia, *conatus*, exigencia de existir que poseen los posibles? ¿Cuál es la esencia de esa *vis ad existendum* que toda esencia posee? Como es natural, no puede decirse que sea la cantidad de esencia, o grado de realidad, es decir, no puede ser la perfección que posee cada posible (la perfección no es otra cosa que la cantidad de esencia o de realidad, como vimos en el primer texto que citamos de *El origen radical de todas las cosas*); afirmar eso sería decir que los posibles que no llegan a la existencia no poseen esa tendencia, y resulta que efectivamente, según Leibniz, la poseen. Sólo serán creados, en efecto, los posibles composibles óptimos, pero todos tienen el derecho a llegar a la existencia; es decir, no se trata de responder a la pregunta de en qué consiste la exigencia de existir subrayando que, como no pueden existir todos, solamente podrán existir los posibles que son compatibles; o también que sólo son elegidos aquéllos que tienen una mayor coexistencia posible. Eso es lo que en efecto sucederá (y supuesto por otra parte el decreto creador, o la voluntad divina); es cierto,

17. Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Notationes generales*, Grua, p. 324.

18. GP, VII, p. 289.

según la doctrina leibniziana, que "la razón para que algo exista de entre todos los posibles no debe limitarse por ninguna otra razón que no sea el hecho de que no todos son compatibles. Por tanto no hay ninguna otra razón para determinarlo más que el hecho de que existan las cosas mejores, las que encierran mayor realidad[19]. Ahora bien, eso explica la existencia, pero la exigencia de existir sigue sin ser explicada adecuadamente. El problema no estriba, por tanto, en saber cuál es la razón suficiente de las existencias contingentes; ciertamente algo deberá ser explicado en función de la noción de existencia, doctrina clave en cualquier metafísica, pero lo que queda sin explicación adecuada todavía es la *exigencia* de existencia. Quizá al final haya que reconocer que la doctrina leibniziana de la *vis ad existentiam* de todas las esencias o posibilidades queda sin explicación plausible o adecuada, pero es preciso intentar una ulterior profundización.

En un texto de *La razón por la que existen estas cosas más bien que otras* subraya Leibniz que "todo posible tiende a la existencia a partir de sí mismo, y que no se ve impedido a esa existencia sino por accidente; igualmente se concluye que las únicas razones que hay para la no existencia de algo, provienen de considerar conjuntamente las razones para la existencia de ese algo"[20]. Resulta, por una parte, que la existencia no puede ser un grado de realidad, pues como el propio Leibniz se encarga de insistir, de cualquier grado de realidad se puede entender tanto la posibilidad como la existencia[21]; dicho de otro modo, llegarán a la existencia los posibles más perfectos, o sea, los que encierran mayor realidad (o, lo que es lo mismo, mayor posibilidad), aquéllos que envuelven *más esencia*. Y, por otro lado, propiamente hablando y en último término no resulta factible –afirma Leibniz– conocer la razón de las existencias contingentes[22].

19. G. W. LEIBNIZ, *Mi principio es que cualquier cosa que puede existir, y es compatible con otras, existe*, en *Metafísica*, p. 102.

20. G. W. LEIBNIZ, *La razón por la que existen estas cosas más bien que otras*, en *Metafísica*, p. 210.

21. Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Existencia. Sobre si es una perfección*, en *Metafísica*, pp. 119-120.

22. Cfr., a este respecto, las siguientes afirmaciones de Leibniz de *Sobre la contingencia*, en *Metafísica*, p. 215: "Como no podemos conocer la verdadera razón formal de la existencia, ya que en algún caso especial implica un progreso al infinito, nos basta conocer la verdad de las cosas contingentes a posteriori y ciertamente a partir de la experiencia; sin embargo, rige a la vez para todo el universo de manera general el siguiente principio: que en la medida que nosotros podemos

5. La "vis ad existendum" no puede ser extrínseca al posible

Cabría considerar, como algunos autores han resaltado[23], que la *exigencia* de existencia contingente sería extraesencial, en el sentido de que la *vis ad existendum* no formaría parte de las notas de una esencia, sino que en el fondo sería algo extrínseco al posible, por ejemplo algo que procedería de la voluntad divina que concede esa exigencia a los posibles que ha decidido trasladar al mundo contingente actual. Ciertamente, entre los innumerables textos leibnizianos se pueden encontrar algunos que indican que la existencia procede de la voluntad de Dios. Ahora bien, además de contradecir abiertamente la doctrina leibniziana común en este terreno, resulta preciso alegar por un lado que achacar una explicación a la voluntad divina es correcto para eso y para todo (explicarlo todo por la voluntad divina podría ser un cómodo expediente de pereza mental); y por otra parte, esa afirmación contradice abiertamente los textos y la doctrina que se asienta sobre ellos, y que hemos desarrollado hasta ahora: la exigencia de existir no es extrínseca al posible. No se trata, por tanto, de subrayar por ejemplo que en la lucha o combate de los posibles por la existencia, el Absoluto dote de esa *vis* solamente a los que triunfarán en esa lucha y Dios trasladará a este mundo. No es así, a mi juicio, pues la exigencia de las esencias es intrínseca, no extrínseca: *omne possibile exigit existere*; si corresponde a todo posible esa exigencia, ésta no puede resoltar, en la doctrina leibniziana, una especie de accidente[24] que les sea concedido, extrínsecamente, por la voluntad divina; dicho de otro modo, la exigencia de tender a la existencia contingente no es contingente. Como vimos, el posible tiende de suyo, *natura sua*, a la existencia.

penetrar en las cosas, ya sea por la razón o por la experiencia, se ve que nuestra mente sigue una ley inspirada por Dios: nada sucede sin razón, y que entre posibilidades opuestas siempre ocurre la que goza de mayor razón".

23. Cfr. S. DRAGO DEL BOCA, *Finalismo e necesità in Leibniz*, Sansoni, Florencia, 1936, pp. 56 ss.

24. Cfr. T. E. WREN, "Leibniz's Theory of essences. Some problems concerning their ontological status and their relation to God and the universal harmony", *Studia Leibnitiana*, 1972 (4), pp. 189 ss. Este trabajo resalta y critica adecuadamente algunas posturas o posibilidades que podrían considerarse para la explicación del *conatus ad existentiam*; entre ellas que ese *conatus* sea un accidente extrínseco, producido por la voluntad creadora del Absoluto.

Tampoco podrá argüirse que la exigencia de existir forma parte de las notas que constituyen por así decir la faz estática de una esencia (cfr. epígrafe 1 de este trabajo), en el sentido de que esa exigencia de existir no sería dinámica, sino puramente pasiva; por así decirlo, resultaría ser un estar pasivo a la espera de llegar a formar parte del mejor mundo posible y creable (o sea, una especie de posibilidad de la posibilidad de llegar a la existencia si hay alguien que la elige). Como acertadamente señala Wren[25], la metafísica leibniziana no puede ser convertida en una metalógica; en efecto, en la ontología leibniziana no existe una posibilidad de la posibilidad de llegar a ser existente. Además, si algo queda claro *ab initio* en la consideración o estudio de la exigencia de existencia es precisamente que se trata de una *vis* no pasiva, sino activa, lo que en el primer epígrafe llamábamos la faz dinámica de las posibilidades. No existe una pasividad pura de los posibles o esencias a la espera de elección; hay, por el contrario, reclamación, pretensión o exigencia, que comportan de suyo, como señalan los propios vocablos, dinamicidad. Ciertamente los posibles serán creados por el Absoluto Existentificador, pero tal como ya se ha indicado no es la voluntad del Absoluto la que proporciona una *vis* para existir antes o después de la elección; para Leibniz, la exigencia es un derecho que poseen las posibilidades y no es consiguiente a la voluntad divina de crear unos posibles determinados.

Así como la consideración estática o pasiva parece conducir a la explicación extrínseca de la pretensión de existencia, la faz dinámica de la esencia que comporta, como decimos, reclamar o tender o pretender la existencia, no puede ser, digámoslo así, tan dinámica que haga que la esencia o posible posea una capacidad o *dínamis*… actual. En mi opinión, no puede entenderse así la exigencia intrínseca del posible, pues se pasaría a comprenderlo como potencia activa de un acto, por tanto de una existencia. Si antes señalaba que la exigencia de existir no puede ser contingente, ahora resulta preciso poner énfasis en afirmar que la *vis ad existendum* no puede ser actual y por tanto existente. En mi opinión, no hay en Leibniz un *esse essentiae*, las esencias no poseen cualquier tipo de existencia menguada o disminuida, al estilo de autores como Enrique de Gante, Escoto, etc.; la pretensión de la que habla Leibniz es dinámica, pero no es una *dínamis* o potencia radicada en un acto. Las posibilidades leibnizianas (discúlpese la insistencia), no poseen una posibilidad previa (es decir, no hay posibilidad de la posibilidad) ni tampoco pueden consi-

25. Cfr. *ibid*.

derarse como potencias reales, activas, radicadas en una existencia. Conceder una actualidad, por pequeña que sea, a la exigencia de existir, sería equivalente a concederle una existencia, y eso resultaría, a mi modo de ver, la mejor manera de destruir la noción leibniziana de posibilidad[26]. Como se advirtió ya, la pretensión a existir ni es algo vacío ni se sustenta en el vacío[27]: está radicada en las esencias, que a su vez están radicadas en Dios.

6. La exigencia de existencia y la elección divina

Por así decirlo, la *vis ad existendum* llega hasta ese punto, no puede dar más de sí. Los posibles que tienden a la existencia no la alcanzan por sí mismos. Por eso cuando Leibniz habla del combate o lucha de los posibles por la existencia no añade nada a la exigencia de existencia que poseen, pues en último término el proceso de la lucha por la existencia no es un proceso de autoselección de los posibles; el mecanismo metafísico del que habla el filósofo de Hannover para explicar la creación es, por así decir, yugulado al declarar que se precisa la elección por parte del Absoluto para producir las existencias de este mundo. Lo que constituye el primer principio de las existencias estriba en reconocer que Dios quiere elegir lo más perfecto[28]. Esa será la razón de lo existente. Y, como también afirma Leibniz, aquello cuya existencia no es querida por Dios no existe[29].

26. Para estos temas, cfr., además del artículo citado de Wren, el trabajo de J. HOSTLER, "Some remarks on 'omne possibile exigit existere'", *Studia Leibnitiana*, 1973 (5, 2), pp. 281-285; asimismo, N. RESCHER, *On Leibniz*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 2003; F. TORRA, *Necesidad y contingencia en la filosofía leibniziana*, Universidad de la Santa Cruz, Roma, 1996; R. PEREDA, *La necesidad. Génesis y alcance de la noción en el pensamiento modal de Leibniz*, Eunsa, Pamplona, 2009.

27. Cfr. J. M. ORTIZ, *El origen radical de las cosas*, p. 180.

28. *Principium primum circa Existentias est propositio haec: Deus vult eligere perfectissimum. Reflexiones sobre Belarmino*, Grua, p. 301.

29. Cfr. *De Libertate*, Grua, p. 291.

El Absoluto actúa del modo más perfecto y sabio, afirma por doquier Leibniz[30]. Es más, tiene que tener voluntad de elegir lo mejor; así, por ejemplo, lo dice en el *Discurso*: "Puede incluso decirse que Dios, en tanto que es un espíritu, es el origen de las existencias, pues, de otro modo, si le faltara voluntad para elegir lo mejor, no existiría razón alguna para que un posible existiera con preferencia a otros"[31]. La elección, entre otras cosas, termina por cercenar cualquier explicación que pueda darse del paso o traslado de las esencias a las existencias, que deberán considerarse como una metáfora. A partir de un momento determinado, cualquier explicación deberá considerarse como metáfora, previa o yuxtapuesta a la noción de elección de lo mejor, que es lo que decide en último término el punto fundamental del proceso creador. Eso, como es natural, vale para las conocidas fórmulas de combate o lucha o conflicto de los posibles por la existencia[32], o incluso para algunas que indican los elementos del mecanismo metafísico (matemática divina, etc.) y especialmente, por lo que a nuestro tema concierne, a la exigencia de existencia de los posibles.

Esa exigencia ha cumplido ya su función explicativa con la afirmación última del epígrafe anterior: la exigencia de existencia no es de suyo suficiente para existencializarse. Una esencia o posibilidad no puede autoexistencializarse. Por ello, resulta preciso indagar la elección y la causa de la existencia en un ser en el que estén radicados esos posibles, o sea,

30. Cfr., p. e., *Sobre la contingencia*, en *Metafísica*, p. 216. Aunque no puedo ya entrar en este asunto aquí, aludo a que más adelante, en esa misma página, Leibniz resolverá respecto del problema del determinismo que se le plantea si el Absoluto debe seguir la *lex melioris*: "Y aunque sea preciso conceder que es necesario que Dios elija lo mejor, y que lo óptimo sea necesario, no por ello se sigue que lo elegido por Dios sea necesario, puesto que no hay demostración alguna de qué sea lo óptimo. Y aquí de alguna manera vale el recurso a la distinción entre la necesidad de la consecuencia y la necesidad del consecuente. De modo que, en último término, es necesario sólo por la necesidad de la consecuencia y no por la necesidad del consecuente, puesto que es necesario debido a que es lo óptimo, y es lo óptimo dado que hemos admitido la hipótesis de la elección infalible de lo mejor". Leibniz desea subrayar aquí que la necesidad de la consecuencia no sólo no suprime la contingencia sino que la establece.

31. G. W. LEIBNIZ, *Discurso de Metafísica*, XXXVI, en *Metafísica*, p. 202.

32. Para ese tema, que no puedo más que aludir, cfr. los conocidos trabajos de D. BLUMENFELD, "Leibniz's theory of the striving posibles", *Studia Leibnitiana*, 1973 (5, 2), pp. 163-177; G. H. R. PARKINSON, *Logic and reality in Leibniz's Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford, 1965.

un ser que ya exista necesariamente[33]. Las existencias no se alcanzan por el propio poder de los posibles: son consecuencia de la voluntad creadora que elige según la *lex melioris*; el entendimiento divino es la fuente de las esencias y la voluntad divina es la fuente de las existencias, como señala el conocido parágrafo 7 de su *Teodicea*. El Ser necesario, garante de las esencias y fuentes de las existencias, como lo llama Leibniz, es la verdadera causa de las existencias; y no lo es la esencia o posibilidad con su exigencia de existencia (aunque ciertamente Leibniz afirme en ocasiones que la exigencia de los posibles es compatible con la elección divina, voluntaria y libre, de elegir lo más perfecto)[34].

La razón de existir de las existencias contingentes es el decreto creador, afirma Leibniz, o como acostumbra también a señalar, por ejemplo en *Carta a Clarke*: el contingente que llega a la existencia, debe su existencia al principio de lo mejor[35]. La razón suficiente, que inclina sin convertirla en necesaria, de la elección divina estriba en Dios, que es causa de las cosas por su poder, sabiduría y voluntad. Los universos posibles, merced a su correspondiente grado de perfección podrán ser más o menos adecuados o convenientes para ser elegidos, pero esa adecuación, compatibilidad o composibilidad no son la razón, causa o fundamento de la existencia. Tampoco lo es el grado de esencia o de posibilidad, constituido por la perfección correspondiente a cada posible o universo o mundo de posibles, ni lo es la lucha o combate de los posibles; ciertamente podría seguir desarrollándose la doctrina leibniziana respecto de estos puntos, puesto que, a la hora de explicar el proceso del traslado de las esencias a las existencias, se convierte progresivamente más complicada en la medida que comparecen nuevos problemas (p. e., la libertad del Absoluto, necesidad moral de la elección o infalibilidad divina en la creación de lo mejor, etc.); ahora bien, todo lo señalado, y lo que pudiera desplegarse con nuevos matices, a mi juicio puede cumplir más o menos un papel en el sistema leibniziano, el cual por otra parte –aunque los pun-

33. "[…] les choses posibles n'ayant point d'existence n'ont point de puissance pour se faire exister, et par consequent il faut chercher le choix et la cause de leur existence dans un estre dont l'existence est déjà fixe et par consequent necessaire d'elle même"; *Diálogo entre Teófilo y Polidoro*, Grua, p. 286. Cfr. el trabajo de J.-B. VILMER, "Possibilité et existentiabilité chez Leibniz", *Revue philosophique de Louvain*, 2006 (104, 1), pp. 23-45.

34. Para un estudio histórico-sistemático de ese problema, cfr. G. AULETTA, *Determinismo e contingenza*, Morano, Nápoles, 1994, pp. 48-59.

35. GP, VII, p. 390.

tos fundamentales se mantengan– va evolucionando. Asimismo, tampoco la existencia es producida o fundamentada por el hecho de que Dios, debido a su perfección, elige la mejor serie de posibles o los composibles óptimos.

Todo lo señalado puede considerarse, en el mejor de los casos, como requisito para que una esencia o posibilidad alcance la existencia contingente. Pero lo que fundamenta la existencia de los posibles existenciables es su radicación en el Absoluto, o si prefiere en los atributos divinos, pues en efecto ninguna esencia o posibilidad existe completamente de suyo, ni se convierte en existente merced a una hipotética espontaneidad propia, que de hecho no se da, ya que no puede haber, según Leibniz, una autoactualización de las posibilidades. En *Causa Dei* subrayó el filósofo de Hannover, como es bien sabido, que "si Dios no existiera nada sería posible", lo cual –afirma– es consecuencia de señalar que la posibilidad misma de las cosas, aunque éstas no existan en acto, poseen su realidad fundada en la existencia de Dios"[36]. Por eso resulta pertinente concluir que la exigencia de existencia (ni tampoco, como hemos insistido ya, el combate de posibles el grado de esencia o perfección de los posibles) que corresponde a todo posible existenciable, no puede realizar o fundar el mundo actual existente. Como se ha señalado, es cabalmente al revés: la *vis ad existendum*, la exigencia de existencia de las esencias o posibles, presupone la existencia de un Ser Necesario, que es quien pone en la realidad actual los existenciables.

36. *Causa Dei*, GP, VI, p. 440.

LO MERAMENTE POSIBLE

1. Introducción

En su *Teoría del objeto puro* –que sin duda alguna es uno de los libros de metafísica más relevantes del siglo XX– el Prof. Millán-Puelles realiza una taxonomía general de lo irreal en su consideración de objeto puro[1], sistemáticamente elaborada, más sistemática y más elaborada que algunos otros intentos contemporáneos, como los de N. Hartmann, F. Mayer-Hillebrand y A. Marty, con los que el propio Millán-Puelles dialoga, en la búsqueda de los tipos cardinales de lo irreal y su más completa división y las consiguientes subdivisiones. Señalaré, *per summa capita*, que la taxonomía general de lo irreal es buscada y encontrada "en la diversidad de las operaciones intencionales merced a las cuales lo irreal queda constituido en objeto ante una subjetividad consciente en acto"[2].

Dos grandes ámbitos se reparten el entero mapa de lo irreal, que corresponden a lo irreal sensible y a lo irreal inteligible. No me detendré en el alcance y valor de esa "dicotomía constitutiva de la primordial división de lo irreal"[3], ni tampoco en la tipología de lo irreal sensible. Yendo derechamente a lo irreal inteligible, dejaré también de lado lo irreal inteligible apodícticamente inexistente, es decir, el *ens rationis*, con sus tipos propios, a saber, las quididades paradójicas, las meras negaciones y las privaciones. Centraré mi atención en uno de los tipos de lo irreal inteligible fácticamente inexistente, a saber, el de lo meramente posible, descar-

1. A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid, 1990, cap. XI entero, pp. 323-343 (cit. *Teoría*).

2. A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría*, p. 335.

3. A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría*, p. 337.

tando las otras dos modalidades (lo pretérito y lo futuro) que completan la tabla general de lo irreal inteligible tácticamente inexistente. Se trata de un tipo de objetos que pertenece a lo inteligible, aunque en este caso inexistente, tácticamente inexistente. Con otras fórmulas empleadas por Millán-Puelles, se estudia aquí "lo inteligible que es algo meramente posible" o "lo inteligible que es algo posible, pero que nunca existe"[4].

2. Incontradictoriedad y aptitud

Contra lo que *prima facie* pudiera parecer, el tratamiento de lo meramente posible es un vivero de problemas ontológicos. En efecto, a simple vista, lo meramente posible en cuanto tal, no parece tener gran relevanci ontológica, pues se trata de aquel objeto que no ha existido nunca, que tampoco existirá ahora y que jamás existirá. Sin embargo, sería incurrir en precipitación declararlo como antológicamente nulo, al menos con la nulidad que, también antológicamente, correspondería a la imposibilidad.

Es claro que lo posible del aquí se habla no es lo posible o potencia real, sino lo que en la tradición moderna y contemporánea del desarrollo de problemas modales, cuyo tratamiento se remonta a Aristóteles, se ha denominado posible lógico, o mejor, potencia objetiva, por oposición a la potencia objetiva o real. El posible o potencia objetiva viene definido por la no repugnancia o incontradictoriedad de los términos. En su estudio del tema, Millán-Puelles lo señala expresamente: "aquí lo posible está tomado en la acepción metafísica de lo que intrínsecamente no envuelve contradicción"[5]. Ausencia de contradicción es un elemento discriminador, aunque no el único, de la quididad propia de lo posible; como diría Tomás de Aquino en *Summa contra gentiles*, II, 37, se trata de "la mutua disposición de los términos, en los que no se encuentra repugnancia".

Es preciso insistir, por lo que se estudiará en los epígrafes siguientes, que la potencia objetiva de la que aquí se trata no es la posibilidad real, sino aquélla, como recuerda Llano[6], que consiste en poder ofrecerse co-

4. A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría*, p. 722.
5. A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría*, p. 551.
6. A. LLANO, *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona, 1984, pp. 318 ss.

mo objeto a la acción causal de una potencia. Dicho negativamente, se trata de la escueta no imposibilidad; lo posible (y lo meramente posible, del cual es un caso determinado) es sencilla y simplemente lo que no es imposible, que está delimitado, como decía, por la no discoherencia de los términos, es decir, aquello que intrínsecamente no le compete una contradicción; diciéndolo en afirmativo, y con palabras de Millán-Puelles, se trata de un concepto, que para ser formado, requiere de un acto comparativo y no de un puro acto absoluto, "y que la comparación que presupone es la aprehensión de la compatibilidad entre dos elementos mutuamente irreductibles, careciendo, por tanto, de toda pretensión de asimilar uno de ellos al otro (en el sentido según el cual es asimilativo el acto comparativo indispensable para que surja el ente de razón, tal como vimos al estudiar la génesis de esta fingida entidad). En una palabra, la comparación presupuesta por la idea de lo posible como lo no-intrínsecamente-contradictorio es un mero cotejo y no desemboca en ninguna ficción"[7].

Lo meramente posible o lo posible nunca existente no es lo imposible, ni tampoco lo absurdo. Además de esa ausencia de identificación con lo imposible y con lo absurdo, se echa de ver con facilidad que lo posible meramente posible no coincide tampoco con las otras modalidades de lo inteligible tácticamente inexistente, como son lo pretérito inteligible y lo futuro. En cambio, dentro de lo meramente posible deben incluirse lo que en la tradición filosófica se han denominado *futuribles*; asunto, por cierto, de enorme trascendencia en algunos puntos de la ontología y de la teodicea. Como acertadamente explaya nuestro autor, "los llamados *futuribles*… no son, en verdad, futuro alguno. Tales objetos son, en efecto, quididades que en sus causas están determinadas como algo cuya existencia habrá de ejercerse en un tiempo ulterior, si se diera una condición que de hecho no se cumplirá. De esta suerte, no cabe tenerlos por futuros inciertos, ya que es cierto, por el contrario, que no habrán de existir, es decir, que no son futuros"[8]. El llamado futurible es un caso o tipo de objetos meramente posibles. Considero que esta descripción y enmarcamiento del futurible dentro de lo posible nunca existente es una de las mejores aportaciones de Millán-Puelles sobre nuestro tema.

7. A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría*, p. 724.

8. A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría*, p. 342.

Otra de las aportaciones significativas estriba, a mi parecer, en el encuadramiento del posible tácticamente inexistente, por lo que a su esencia se refiere, como una formalidad que posee en común con lo posible la aptitud para existir. La diferencia entre lo posible y lo meramente posible está únicamente en la distinción entre un sentido estricto de posibilidad (lo posible) y un sentido estrictísimo (lo meramente posible). Quiere decirse con ello que lo posible tácticamente inexistente participa, al igual que el posible, de la característica siguiente: en cuanto tales, le convienen extrínsecamente tanto la existencia como la inexistencia.

Además de la incontradictoriedad intrínseca, ya subrayada, lo que, propiamente considerados, define tanto al posible en sentido estricto como al posible en sentido estrictísimo (lo meramente posible), y aquello en o que coinciden, es la *aptitud*[9]; la diferencia estriba en que el objeto meramente posible es un posible nunca existente. Antes de continuar, es preciso afirmar resueltamente algo que tiene validez para todo lo que será expuesto en el resto del trabajo, a saber, que las objeciones al concepto de lo posible son también objeciones a la noción de lo meramente posible, y viceversa; como señala Millán-Puelles, hay una mutua permutabilidad de las objeciones a lo posible nunca existente y a todo lo *sensu stricto* posible[10].

En consonancia con lo anteriormente afirmado, nuestro autor describe al posible nunca existente como "algo que no sólo no ejerce ahora su aptitud para ser, sino que tampoco la ha ejercido antes, ni la ejercerá jamás"[11]. Pero que no ejerza esa aptitud ahora, ni la vaya a ejercer nunca, no quiere decir que no *pueda* ejercerla. Si careciese de esa aptitud ya no sería un objero meramente posible, no sería un tipo de posible. "La inexistencia de lo meramente posible no está exigida por la quidad que en cada caso éste tiene, ya que en todos los casos esa quidad es apta para existir"[12]. En un objeto meramente posible, se *pone* la posibilidad y se le niega la existencia, pero la negación de la existencia no es negación de esencia o quididad[13], pues la existencia es extrquiditativa. Se trata de algo que, sin menos cabo de su intrínseca posibilidad, nunca existe, ni ha

9. A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría*, p. 551.

10. A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría*, p. 554.

11. A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría*, p. 550.

12. A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría*, p. 550.

13. A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría*, p. 724.

existido ni existirá[14] y, por decirlo paradójicamente, es imposible la reducción a lo imposible de lo meramente posible en cuanto tal. Señalemos, en suma, que lo meramente posible es "una idea compleja, en la cual se articulan un concepto positivo y otro negativo. El concepto positivo es en ella el de lo posible en general, *i.e.*, el de lo dotado de la radical aptitud o capacidad para existir. Tal capacidad o aptitud pertenece en principio, según su propia radicalidad, a todo cuanto *no* es intrínsecamente contradictorio, con lo cual el concepto de lo posible, así tomado en su absoluta o máxima universalidad, presenta un cierto aspecto negativo, o más exactamente, es negativo por el modo de concebir.

Frecuentemente se olvida algo que, en seguimiento de Millán-Puelles, advertí hace un momento, a saber, que lo posible, en cuanto tal posible, es algo a lo que de suyo le conviene indistintamente tanto el existir como el no existir, porque –de suyo– consiste sólo en la aptitud. La aptitud no es más, ni menos, que aptitud o capacidad, aun. Precisamente esa aptitud o capacidad es lo que lo distingue de lo contradictorio, de lo absurdo y de lo imposible. Lo posible *nunca* existente posee –como suele decirse– una gran pobreza ontológica, pero no tanta como para hacer de él un imposible o un absurdo; como me parece que diría el Prof. Millán-Puelles, con su donosura y gracejo habituales y característicos, lo meramente posible tiene su "corazoncito". Este consiste, como digo, en la aptitud, y no en la existencia o inexistencia, que son extrínsecos a su quididad. "Ello es bien comprensible, ya que si la existencia y la inexistencia son valores extraquiditativos, no pueden por menos de tener también ese carácter la posibilidad, como aptitud para existir, y la imposibilidad, como la correspondiente ineptitud"[15]. El posible de suyo, diríase en castellano, no viene con exigencias, ni tiene ínfulas de existir, y tampoco de no existir. Como muy acertadamente subraya Millán-Puelles, "el puro hecho de su no-existir es una mera *negatio*, no una genuina privación, ni nada que deba ser calificado como violento o antinatural"[16].

El posible fácticamente inexistente, al igual que todo posible, si se quiere no destrozarlo o suprimirlo en cuanto tal, debe sortear los escollos de la existencia fáctica y de la necesaria inexistencia. Su Scylla es la consideración de que el posible, de suyo y en cuanto tal, *reclama* existrir. Su

14. A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría*, p. 787.

15. A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría*, p. 787.

16. A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría*, p. 551.

Caribdis es la afirmación de que si lo meramente posible no existe, ni ha existido ni existirá, en rigor se trataría de un imposible. En seguimiento de la doctrina aportada por Millán-Puelles, atenderé a continuación a la presunta reclamación de la existencia por parte de lo posible en la doctrina de Leibniz. Como no podré realizar aquí el desarrollo que merecería el otro escollo –el que pretende que lo meramente posible es un imposible– despacharé la cuestión con este texto: "Cabe razonar, efectivamente, de este modo: [...] un posible nunca existente es un posible-imposible, porque consiste en una quididad que, poseyendo la capacidad de existir, está a la vez sometida a la necesidad de carecer de existencia. El argumento es puramente sofístico, porque la inexistencia del posible nunca existente, aunque con toda evidencia es necesaria *de dicto*, en ningún modo es necesaria *de re*. Un posible nunca existente no es un posible imposible, porque no es algo que, poseyendo la capacidad de existir, sea, sin embargo, inepto para existir tanto en el pasado, como en el presente y en el futuro –en suma, siempre–, sino algo que siempre es apto para existir, pero que de hecho nunca existe"[17].

3. La posibilidad como exigencia de existir: Leibniz

En el primero de los escollos señalados, como es conocido y el propio Millán-Puelles alude, se encuentra, de modo paradigmático, la propuesta de Leibniz, sobre la que haré una breve glosa. Hay muchos lugares de la obra leibniziana en la que aparece la doctrina de la reclamación de la existencia que todo posible sostiene, hasta el punto de que la afirmación de que todo posible *exige* existir se configura como el principio fundamental mediante el cual Leibniz explica las relaciones de la esencia y la existencia. En la *Monadología*[18] advierte que todas las cosas posibles tienen derecho a aspirar a la existencia en la medida de su perfección. La posibilidad lógica o incontradictoriedad es el primer requisito de la existencia; cuando Leibniz explaya que *nihil existit sine maiore existendi quam non existendi ratione*[19], lo que subraya es que lo posible o incon-

17. A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría*, p. 553.

18. *Monadología*, nº 53 y 54; ed. G, VI, pp. 515-516; en *Metafísica*, pp. 335.

19. *Sobre la contingencia*, Grua, *Textes inédits*, vol. I, p. 302; ahora en *Metafísica*, p. 215.

tradictorio posee ya una razón para existir, que es precisamente su *conatus ad existendum*. Esa tendencia a existir propia del posible se configura como la razón necesaria, aunque no suficiente, para la existencia.

Se trata de una razón necesaria porque la *praetensio ad existendum* forma parte de la quididad del posible; y no es suficiente porque Leibniz, como es sabido, señalará siempre que la existencia efectiva está fundamentada, de un lado, por el Absoluto, que es quien es *Existentificans*, el que proporciona la existencia al posible; por eso dirá el filósofo de Hannover que hay una causa por la cual la existencia prevalece sobre la no-existencia, a saber, el Ser Necesario o Existentificante: "Pero la causa que hace que algo exista, es decir, que la posibilidad exija la existencia, hace también que todo posible tenga una tendencia a existir, puesto que no puede encontrarse en lo universal una razón de la restricción a unos ciertos posibles"[20]. Y de otra parte, lo único que cercena que la exigencia intrínseca de existencia tenga su cumplimiento es el principio de la composibilidad: el Existentificante debe tener en cuenta este principio a la hora de proporcionar su decreto por el que el posible deviene existente.

A este respecto, seguramente el pasaje más claro de todos es el siguiente, que corresponde al *De rerum originatione radicali*[21]: "Hay en las cosas posibles, es decir, en la posibilidad mima o en la esencia, una cierta necesidad de existencia, y por decirlo así, una aspiación a la existencia, en una palabra, que la esencia tiene por sí misma a la existencia. De aquí se sigue que todas las cosas posibles, es decir, que expresan la esencia o realidad posibles, tienden con un derecho igual a la existencia, según su cantidad de esencia real, o según el grado de perfección que encierran; porque la perfección no es otra cosa que la cantidad de esencia". En proporción a la perfección, que no es otra cosa que su grado de realidad, es decir, su esencia. Con ello se pone de manifiesto que lo que impide llegar a la existencia a los posibles que nunca llegarán a alcanzarla es su imperfección, su limitación. No conviene olvidar la siguiente afirmación de Leibniz, recogida en el nº 42 de la *Monadología*[22]: las criaturas derivan sus perfecciones del influjo divino, y las imperfecciones de la propia naturaleza; la perfección viene definida por la cantidad de realidad positiva

20. L. COUTURAT, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, George Olms, Hildesheim, 1961, p. 534.

21. G, VII, p. 303; cfr. *Metafísica*, p. 279.

22. G, VI, p. 613; cfr. *Metafísica*, p. 333.

que a cada cosa compete. Bien entendido que todo posible exige la existencia, *existiturire* dice Leibniz en el parágrafo 6 de su *Resumen de Metafísica*, es decir, está –como traduce Ortega en su *La idea de principio en Leibniz*– en futuro de existir.

Omne possibile exigit existere. Es *existidero*; y además *sua natura*, por su propia naturaleza, señala expresamente el filósofo de Hannover[23]. A primera vista no es sencilla entender cómo un mundo o cosa posible, en cuanto tal, es decir, como posible, puede tener algún tipo de exigencia… *actual*. El tenor, en efecto, de las afirmaciones leibnizianas impide Fonsiderar que la exigencia de la que está hablando sea una exigencia simplemente posible[24]. Leibniz emplea en otros lugares vocablos semejantes: *conatos*, tendencia, inclinación, *praetensio ad existendum*, aspiración, o incluso reclamación. Llega a firmar que si en la misma naturaleza de la esencia no hubiera cierta inclinación a existir, no existiría nada (*Nisi in ipsa essentia natura esset quaedam ad existentiam, inclinatio, nihil existeret*)[25]. Dicha *praetensio ad existendum* es característica de todos los posibles, y no sólo de los que lleguen a la existencia: "Decir que algunas esencias tienen esa inclinación y otras no es –según Leibniz– decir algo sin razón, puesto que la existencia parece referirse a toda esencia del mismo modo"[26]. Más todavía, y éste es un punto central de la ontología leibniziana, discriminador de las relaciones entre la esencia o posibilidad y la existencia, si "la existencia fuese otra cosa que una exigencia de la esencia, se seguiría que ella misma tendría una cierta esencia o que algo nuevo se sobreañadiría a las cosas, respecto de lo cual de nuevo se podría preguntar si esta esencia existe y por qué ésta mejor que otra"[27].

Por tanto, Leibniz señala que la exigencia de existir de todo y cada posible es algo que le pertenece por derecho propio, con lo que a la incontradictoriedad y aptitud para existir, que definen a la posibilidad, se ve precisado a añadir una característica, que es ciertamente distinta de la pura incontradictoriedad del posible y de su lisa y llana aptitud.

23. *De rerum originatione radicali*, G, VII, p. 194.

24. H. HOSTLER, "Some remarks on 'omne possibile exigit existere'", *Studia Leibnitiana*, 1973 (5), pp. 281-285.

25. *Veritates absolute primae*, G, VII, p. 194.

26. *Veritates absolute primae*, G, VII, p. 195.

27. *Veritates absolute primae*, G, VII, p. 195, nota. Sobre este tema me permito reenviar a mi trabajo "La existencia en Leibniz", *Themata*, 1992 (9), pp. 183-196; en este libro en pp. 93-107.

No es fácil –decía antes– entender esa ulterior característica esencial del posible que es la exigencia de existir; a lo más que puede llegarse es a considerar la explicación que Leibniz proporciona, aunque esa explicación no sea ciertamente muy plausible. Recurre, como es sabido, a la consideración de la lucha por la existencia de todos los mundos posibles, que no se debería tomar más que como una metáfora para explicar la elección divina cuando el Absoluto proporciona el decreto creador. Dios elegiría el posible más perfecto, el posible que contiene mayor existencia de existir, o sea, mayor cantidad de realidad, o lo que es lo mismo aquél que, por su mayor cantidad de esencia, contenga mayor atracción, como dice Blumenfeld[28] para un Absoluto creador.

Como señala Millán-Puelles, "la posibilidad es, en cuanto tal, una aptitud, no una reclamación. Leibniz pasa abusivamente de la una a la otra cuando atribuye a todo lo posible una exigencia de existencia"[29]. Es preciso distinguir con todo cuidado –ha advertido Gilson– entre la posibilidad esencial y la posibilidad existencial; pues bien, la segunda no es alcanzable a través de la primera, sino en todo caso viceversa. "Muchos metafísicos parecen imaginarse que una esencia no puede existir mientras no haya recibido todas sus determinaciones, y que, tan pronto como las haya recibido, tiene que irrumpir en la existencia, o al menos recibirla. Pues bien, un doble error es responsable de tal ilusión. El primerol es el de no ver que estar plenamente completa en el orden de la esencialidad no le acerca a una esencia ni un palmo a la existencia actual. Una posibilidad completamente perfecta sigue siendo todavía una pura posibilidad. El segundo error es olvidar que la esencia de un ente posible incluye necesariamente la existencia posible sólo a través de la cua puede éste lograr su determinación esencial"[30]. Por mi parte, añadiré que en los desarrollos y explanación de su teoría Leibniz incurre, a mi juicio, en incoherencias, cuando lleva su postura al extremo; así, en ocasiones, no se sabe si ese combate de los posibles es anterior o posterior a la resolución divina de crear algo; las dos opiniones contrarias han sido sostenidas por diferentes intérpretes del leibnizianismo; asimismo, no se ve bien qué pueda significar una lucha de posibles, en la que triunfarán aquellos que tienen más realidad o perfección, cuando en otros lugares se afirma que

28. "Leibniz's theory of striving posibles", *Studia Leibnitiana*, 1973 (5), p. 169.

29. A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría*, p. 551.

30. E. GILSON, *El ser y los filósofos*, Eunsa, Pamplona, 1979, pp. 270-271.

en el fondo no se trata más que de un conflicto de razones en el seno del entendimiento divino, que forzosamente tiene que elegir lo mejor.

4. Relevancia especulativa en teodicea de lo meramente posible

Si bien con una concepción no correcta de la posibilidad, la perspectiva leibniziana permite poner de manifiesto la relevancia e interés especulativo de lo posible fácticamente inexistente en temas centrales de la teodicea. El estudio de esos temas produce, además, una noción más aquilatada del concepto en cuestión. Millán-Puelles alude a los objetos que componen este tipo de irrealidad como objetos de la ciencia y del poder absolutos del Absoluto[31]; el tratamiento de dichos atributos de Dios en relación con lo posible permite, a la par que se realza la relevancia metafísica de lo meramente posible, evitar algunas distorsiones históricas acaecidas en ese concepto a propósito del crucial asunto de la noción y elementos integrantes de la teoría metafísica de la creación.

También este caso, y como continuación de lo señalado en el epígrafe anterior, la perspectiva leibniziana del orden de los atributos del Absoluto, y su "juego" en el problema metafísico de la originación radical de las cosas, es, a mi juicio, una excelente plataforma para enfocar la cuestión. Recuérdese la tesis leibniziana de que el posible llega a la existencia como consecuencia del decreto creador que lo coloca en el mundo actual; sin embargo, su *ratio sufficiens* está en la esencia también cuando ha llegado a la existencia. "En filosofía es preciso intentar dar razón, haciendo conocer de qué manera se ejecutan las cosas por la sabiduría divina, conforme a la noción del sujeto de que se trate"[32]. Es preciso recordar que el principio de razón suficiente abarca tanto a los seres posibles como a los actuales, e incluso el mismo Absoluto está sujeto a él. Cuando Dios proporciona el decreto creador ha tenido una razón para decidir ("*Rien n'arrive sans qu'il y ait une raison suffisante pour cela, ce qui suit que Dieu meme ne sauroit choisir sans qu'il y ait una raison de son*

31. A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría*, pp. 555-558.

32. *Système Nouveau de la nature et de la Communications des substances*, G, IV, pp. 483-484; cfr. *Metafísica*, p. 246.

Choix")[33]. El principio de razón es universalmente válido, por cuanto siempre hay un designio; Dios, puesto que es libre, podía haber creado otro mundo, pero siempre tendría un designio sobre éste que ha creado y sobre cualquier otro sobre el que hubiera incidido su decreto creador.

Este principio vale, pues, para todo mundo posible. ¿Cómo vale entonces para el mundo actual, sin coartar la libertad absoluta del Absoluto, al existentificar este mundo? La respuesta leibniziana estriba en señalar que el principio de razón suficiente aplicado a los seres actuales tiene una delimitación; en primer lugar, está estrechamente relacionado con el principio de contradicción (que es principio universalmente aplicable a las verdades de hecho), y además está siempre dirigido por el principio de lo mejor. Así en la *Monadología*[34] escribe: "En Dios hay el poder, que es el origen de todo; después el conocimiento, que contiene el pormenor de las ideas, y por último la voluntad, que lleva a cabo los cambios o producciones según el principio de lo mejor". El filósofo de Hannover pretende con ello que las existencias actuales, por proceder de la voluntad divina, son determinaciones producto del designio creador del Absoluto que tiene como fundamento el principio de lo mejor, pero determinaciones no contrarias con una finalidad voluntaria[35]. Según Leibniz, el poder y la voluntad absolutos no entrarían en contradicción por el hecho de que Dios crea determinadamente siguiendo el principio de lo mejor.

Para Leibniz, Dios *puede* todo y sólo *quiere* lo mejor; es preciso distinguir entre la volunad y el poder divinos ("*Distinguendum enim inter ea, quae Deus potest et quae vult: potest Omnia, vult optima*")[36]. Por eso señalará enérgicamente contra Clarke que del hecho de que Dios elija lo mejor de todo, no puede extraerse la condición de que lo que no elige no sea posible, puesto que se trata en ese caso de una patente confusión: se entremezclan sin fundamento la potencia divina y su voluntad; se mezclan también las esencias y las existencias y la necesidad metafísica con la necesidad moral.

Dicha confusión se deshace –según Leibniz– advitiendo que lo necesario lo es por su esencia, y lo contingente existente es precisamente existente por el principio de lo mejor, que es una razón suficiente de las

33. *Carta a la Princesa de Gales*, G, VII, p. 379.

34. G, VI, p. 515; cfr. *Metafísica*, p. 334.

35. J. MOREAU, *L'univers leibnizien*, Vitte, París, 1956, pp. 230 ss.

36. GM, III, p. 574.

cosas[37]. No existiría arbitrariedad en la voluntad absoluta, puesto que tampoco el Ser Necesario hace nada sin razón, y su elección está dirigida por el principio de lo mejor. Una visión conclusiva del tema en Leibniz estaría en este texto: "Se ve al mismo tiempo y claramente cómo el autor del mundo es libre, por más que lo haga todo con determinación, porque obra conforme a un principio de sabiduría o de perfección. Porque efectivamente la indiferencia nace de la ignorancia, y cuanto más sabio se es, tanto más uno se resuelve y determina por más alto grado de perfección"[38]. Según Leibniz, cuando no se podría decir que el Absoluto es libre sería cuando se afirmara que Dios hubiera podido proporcionar su decreto sobre un mundo posible que no fuera el mejor de los posibles, porque entonces habría obrado sin razón. La libertad no estribaría en la indeterminación de la elección, sino más bien en la plena determinación racional[39]. El Absoluto únicamente podría haber elegido el mejor de los mundos posibles, lo cual lleva consigo, según Leibniz, una necesidad no metafísica, sino moral.

Recuérdese que, para el filósofo de Hannover, la necesidad mora es aquella mediante la cual un ser sabio elige lo mejor. No estará de más, aunque sea muy conocido, recordar el ejemplo que Liebniz propone; me refiero al ejemplo del Julio César dictador, que pasaría el Rubicón y que destruiría la libertad de los romanos, etc. En la noción de Julio César están verdaderamente contenidos todos esos predicados, a saber, que sería dictador, que pasaría el Rubicón, que liquidaría la libertad del pueblo romano, que vencería en Farsalia, etc. Ello sería así porque "pertenece a la naturaleza de la noción perfecta de un sujeto comprenderlo todo, para que el predicado esté incluido en ella *ut possit inesse subiecto*"[40]. De esa noción de César se sigue necesariamente que pase el Rubicón, etc. Pero no existiría una necesidad metafísica, puesto que César como posible podía no haber pasado el Rubicón; era posible la existencia de un Julio César que no se hubiese convertido en dictador; es decir, el hecho de que el Julio César existente hiciera todo lo que hizo es necesario, puesto que es algo que se deriva de su esencia. Pero lo que no es necesa-

37. G, VII, p. 390.

38. G. W. LEIBNIZ, *De rerum originatione radicali*, G, VII, p. 304; cfr. *Metafísica*, p. 281.

39. J. MOREAU, "Introduction a la métaphysique leibnizienne", *Studia Leibnitiana*, 1974 (6), pp. 248-261.

40. G. W. LEIBNIZ, *Discurso de Metafísica*, XIII, en *Metafísica*, p. 174.

rio es que llegase a la existencia el César que pasó el Rubicón, pues además del históricamente realizado, habría otros César posibles que hubieran podido llegar a la existencia. Ahora bien, una vez que Dios proporcionó su decreto creador haciendo existir al César histórico, es necesario que éste pasase el Rubicón, ganase la batalla de Farsalia, y destruyese la libertad de los romanos. Pero se trata aquí –dice Liebniz– de una necesidad derivada correspondiente a la elección de Dios, que podía haber creado otro César[41]. La elección del Absoluto es libre, y por eso adecuada a hacer siempre lo mejor.

Esa elección, por tanto, no sería sin razón, pero se trataría de una razón consiguiente a la voluntad de lo mejor, como dice Ortega, "lo contingente es consecuencia 'necesaria de la bondad divina'. Su necesidad, según Leibniz, es, pues, una 'necesidad contingente' o moral. No hará falta subrayar hasta qué punto es problemático tan paradójico concepto"[42]. En ese intento de no reducir la existencia a necesidad, Leibniz hablará también, como es sabido, de que la razón determinante de la elección es una razón que inclina sin necesitar[43]. Como subrayé en el epígrafe anterior, la posibilidad esencial y la posibilidad existencial son distintas; con palabras de Gilson, es preciso afirmar que "la posibilidad esencial no es razón suficiente de la posibilidad existencial, y, puesto que su esencia es lo que un ente va a llegar a ser, si existe, la existencia misma entra necesariamente en el cálculo de su posibilidad esencial. Y así, Julio César no cruza el Rubicón porque ello esté eternamente incluido en su esencia; ello está incluido en su esencia, porque su esencia es la de un hombre que cruza el Rubicón"[44].

Una palabre sobre la composibilidad. Como se ha dicho ajustadamente, la *struggle for life* de los seres reales de este mundo tiene una previs consideración en la lucha por la existencia en el *topos* o país de los posibles. Según Leibniz únicamente llegan a la existencia los posibles que son composibles. Es decir, habiendo una infinidad de mundos posibles, y sólo pudiendo existir uno, tiene que haber una razón suficiente

41. Sobre la noción de individuo y la *notio completa* leibniziana, Mª J. SOTO-BRUNA, *Individuo y unidad*, Eunsa, Pamplona, 1988.

42. J. ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz*, en *Obras completas*, t. VIII, Revista de Occidente, Madrid, 1965, p. 349.

43. Entre otros lugares, G. W. LEIBNIZ, *Discurso de Metafísica*, XIII, en *Metafísica*, p. 174.

44. E. GILSON, *El ser y los filósofos*, Eunsa, Pamplona, [5]2009, p. 237.

para la elección que Dios realiza al crear, una razón que haga que el Absoluto opte por un mundo en vez de por otro[45].

El mundo elegido es el posible compasible óptimo. El criterio de la composibilidad se añade al Absoluto Existentificador y a la posibilidad en orden al traslado de las esencias a las existencias. El combate de los posibles por la existencia, o la mecánica metafísica de la creación, tiene un solo ganador, que es el que el Absoluto *se obliga* a elegir para crearlo. Leibniz consideraba que la distinción entre posibilidad y composibilidad era imprescindible para no incurrir en el necesitarismo spinozista; esa distinción y la elección serían indispensables para la contingencia de lo actual. "Por el contrario es claro que es perfectamente inútil –ha señalado Mathieu[46]–, puesto que el idéntico principio por el que Leibniz cree que si Dios pudiese hacer existir todo el posible, lo haría existir necesariamente, impone también creer que, por la misma necesaria bondad, si Dios se encuentra en el deber de elegir, su elección no es libre, sino necesitada: necesidad de elegir el mejor de los mundos posibles". La composibilidad crea más problemas de los que resuelve. Si el mundo actual, que está completamente determinado en el entendimiento absoluto, es un simple traslado a lo real actual –éste no contiene más que aquél–, eso, en el fondo, no es un paso de lo posible a lo actual, sino de lo virtual a lo actual. La inaceptabilidad de la teoría de la incomposibilidad de los posibles –tiene razón Mathieu– "deriva de haber tomado el concepto de posible en el lugar que debería haber ocupado el concepto de virtual"[47]. La teoría de la incomposibilidad de los posibles no puede ser una explicación aquilatada de la contingencia de lo actual. Ciertamente la omnipotencia creadora posee una virtualidad infinita, pero no es correcto plasmar esa infinita virtualidad en una infinidad de mundos posibles completamente determinados desde toda la eternidad[48]. La verdadera virtualidad creadora no está determinada; es ella la que determina.

Por lo que a nuestro tema se refiere, señala Millán-Puelles que "para la teoría de lo posible nunca existente la tesis de la elección divina de este mundo en virtud de que la infinita sabiduría lo conoce como el mejor

45. *Monadología*, nº 53 y 54; G, VII, pp. 515-516; cfr. en *Metafísica*, p. 335.

46. V. MATHIEU, "L'equivoco dell'incompossibilitá e il problema del virtuale", en *Atti dell' Accademia dele Scienze di Torino*, vol. 84, Accademia delle Scienze, Torino, 1949-50, p. 219.

47. V. MATHIEU, "L'equivoco", p. 224.

48. V. MATHIEU, "L'equivoco", p. 228.

entre todos los mundos posibles no contiene, aparentemente, ninguna dificultad: si este mundo es el mejor de los posibles, es que también son posibles otros mundos. Sin embargo, por resultar intrínsecamente contradictorio el que dios no elija de acuerdo con su propia sabiduría, la posibilidad de esos otros mundos es lógicamente insostenible (aunque de hecho se la mantenga) dentro del leibniziano "optimismo metafísico", puesto que el afirmarla equivale a negar la armonía intrínseca de Dios. La posibilidad de cualquier otro mundo sería, de esta manera, la necesidad de un Dios dividido contra sí mismo: la imposibilidad del fundamento de cualquier posibilidad"[49].

A mi parecer, no es suficiente con señalar que el Absoluto elige un mundo determinado, precisamente porque es el que está más repleto de esencialidad y el más conveniente con la armonía universal[50]; no basta con señalar que las verdades eternas, esencias o posibles, que tienen su sede en el entendimiento divino, no son creadas por Dios, es decir, son independientes de la voluntad divina (contra Descartes), puesto que ellas son expresión de la necesidad por la que Dios existe, pero no son necesarias con la necesidad absoluta con la que el Absolute existe. No es suficiente, porque siempre podemos seguir preguntando: ¿por qué elige crear ese mundo determinado? A lo cual, el filósofo de Hannover, como hemos visto, respondería que lo que Dios quiere es elegir lo más perfecto. Pero ¿por qué quiere elegir lo más perfecto? A esta pregunta, Leibniz no puede dar ya ninguna razón fuera de ésta: *quia voluit*.

No hay razones para explicar por qué en último término Dios tiene que elegir lo más perfecto: hay simplemente que reconocer que el primer acto de la voluntad divina es elegir lo más perfecto (*Deus cur perfectisimum eligat nulla potest reddi ratio, quam quia vult, seu quia haec est prima voluntas divina perfectísima eligere*)[51]. Que Dios quiera elegir lo más perfecto es el principio fundamental sobre las existencias; y se trata además de un principio indemostrable, la primera de todas las proposiciones de hecho, es decir, el origen de toda existencia contingente. Decir que el Absoluto es libre y decir que esa proposición (*Deus vult eligere*

49. A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría*, p. 558.

50. Th. E. WREN, "Leibniz's Theory of essences. Some problems concerning their ontological status and their relation to God and the universal harmony", *Studia Leibnitiana*, 1972 (4), pp. 181-195.

51. G. Grua, *Textes inédits*, I, p. 301.

perfectissimum) es un principio indemostrable es afirmar lo mismo; hay una completa identificación entre la libertad del Absoluto y la indemostrabilidad del primer principio sobre las existencias: *Principium circa Existentias est propositio haec: Deus vult eligere perfectissimum. Haec propositio demonstrari non potest; est omnium propositionum facti prima, seu origo omnis existentiae contingentes. Idem omnino est dicere Deum esse liberum, et dicere hanc propositionem esse principium indemonstrabile. Nam si ratio reddi posset huius primi divini decreti, eto ipso Deus hoc non libere decrevisset*[52]. Como por extenso ha demostrado Ortiz[53], en Leibniz la exigencia de existir del mejor compasible es la voluntad creadora, o dicho de otro modo, el mecanismo metafísico de originación de las cosas constituye la misma voluntad del Absoluto.

Ciertamente no puede darse razón de la voluntad divina al crear; la creación del mundo es absolutamente libre. Pero tampoco puede limitarse la libertad de Dios al crear señalado que la bondad y sabiduría divinas exigen que el mundo creado sea el mejor de los posibles. En esa consideración de la libertad divina en la creación se encuentra una limitación de la voluntad libre del Absoluto. La absoluta libertad de Dios al crear alcanza no sólo al ejercicio sino también a la especificación. Dios podría haber creado otro mundo distinto de éste, más perfecto o imperfecto que el actualmente existente.

Como a este respecto recuerda Millán-Puelles, "lo posible nunca existente no pone un límite al poder divino. Su inexistencia no significa una impotencia, sino tan sólo un no-querer-que-exista. Ni todo lo posible llega a ser, ni todo lo que no llega a ser es imposible. Ambas cosas tienen la clave de su explicación –su *ratio essendi*, a la vez que su *ratio cognoscendi*– en el ser de una omnisciente omnipotencia que es asimismo una absoluta libertad"[54]. Y citando un famoso texto[55] en el que precisamente Tomás de Aquino se pregunta si Dios puede hacer lo que no hace (es decir, se trata de posibles nunca existentes), explaya nítidamente cómo el saber absoluto no pone límite a la omnipotencia y a la voluntad. Por una parte, el actual orden de cosas no procede del Absoluto con una necesi-

52. G. Grua, *Textes inédits*, I, p. 301.

53. J. M. ORTIZ, *El origen radical de las cosas. Metafísica leibniziana de la creación*, Eunsa, Pamplona, 1988, pp. 194-223.

54. A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría*, p. 557.

55. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 25, a. 5.

dad tal que no pudieran provenir otros órdenes de cosas. Y por otra, aunque ciertamente la omnipotencia y el saber absoluto coinciden (nada hay en el orden de la omnipotencia que no esté en el orden de la sabiduría infinita, dice Santo Tomás en el lugar citado), puesto que el saber absoluto incluye todas las posibilidades de la voluntad absoluta, sin embargo el orden impuesto a las cosas por el saber absoluto no se adecúa al saber absoluto e forma tal que queda limitado, de forma exclusiva, al actual orden de cosas.

El saber absoluto no está constreñido al orden de objetos efectivamente existentes; no se limita –dice Tomás de Aquino[56]– a un orden de cosas, sea el que sea, de manera tal que no pudiera hacer otro. Pertinentemente Millán-Puelles trae a colación la respuesta tomista al problema que se plantea Tomás de Aquino sobre si Dios tiene ciencia de lo posible nunca existente; no interesa aquí tanto subraya el contenido de la ciencia de simple inteligencia, que es el saber divio sobre las cosas que no son en acto, pero que pueden ser en potencia (en la potencia divina o en las criaturas)[57], cuanto más bien señalar la conclusión que extrae Millán-Puelles en su análisis del texto tomista de *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 9; además de argüir, con la reflexión tomista, contra los detractores del concepto de lo meramente posible, o diciéndolo en positivo, haciendo ver la relevanci especulativa de esta noción, defiende el carácter propio, y su validez y licitud, de lo posible o de la potencia con esta conclusión: “Lo posible desprovisto de existencia no es antológicamente nulo de una manera absoluta, sino sólo de un modo relativo: no por completa carencia de todo valor de ser, sino por tener únicamente el de ser-en-potencia. Si este valor fuese unlo, las potencias, activas o pasivas, en relación a las cuales el ser-en-potencia se concibe habrían de ser potencias para nada, es decir, no serían, en modo alguno, potencias. Y de ello se infiere que, como quiera que las potencias reales, tanto las activas como las pasivas, continíuan siendo reales y siguen siendo potencias cuando no están ejerciendo su actividad o su pasividad, todo aquello a lo que su capacidad se extiende les pertenece *siempre* viertualmente, aunque *nunca* quedase actualizado”[58].

56. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 25, a. 5.

57. A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría*, p. 556.

58. A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría*, p. 557.

He aludido a que el Absoluto conoce y puede hacer otras cosas distintas de las creadas, y puede hacer también mejores las cosas que hace[59]. Millán-Puelles subraya que el conocimiento de todos los objetos meramente posibles que nunca se actualizan es algo que supera la limitada capacidad humana (lo más que puede el conocimiento humano es representarse abstractamente el conjunto de todos ellos, ya que se puede tener la idea universal de lo posible); el conocimiento de todo y cada objeto meramente posible, que de suyo son individuales, es pertenencia exclusiva del saber absoluto[60]. Y, por lo que se refiere a la voluntad, "lo que Dios libremente quiere no puede carecer de la existencia, pero no puede, tampoco, dejar de ser contingente. Dicho de otra manera: lo que es efecto del querer de Dios no es necesario de suyo y, por tanto, es *necesariamente contingente*. Ello no implica ninguna contradicción. Lo que resultaría contradictorio es que un efecto del libre querer divino fuese por sí mismo necesario"[61].

La doctrina leibniziana sobre la creación, independientemente de las presuntas o reales incoherencias en que incurra a la hora de explanarla, es consecuencia de los presupuestos metafísicos subyacentes. Especialmente relevante es su doctrina de la esencia o posibilidad aplicada a la creación; cuando la esencia, identificada con la posibilidad, no se concibe ya como potencia de ser sino como posibilidad lógica (no discoherencia o incontradictoriedad de los términos), la creación consiste en una traslación de las posibilidades desde la mente divina al mundo actual; en ello no juega ya papel alguno el ser, que ha quedado volatilizado, o mejor, ha decaído de su valor primigenio y fundamental, al quedar reducido a facticidad. Como es sabido, en la filosofía leibniziana toda la relevancia metafísica recae sobre la esencia; se comprende así que su racionalismo hable de posibles o esencias sin referencia al ser e incluso, como señalé ya, que Dios esté sometido a escoger lo mejor. En una metafísica del ser, en cambio, esto no tiene sentido alguno, no sólo porque la libertad de Dios no puede ser limitada por nada, sino porque se entiende siempre la esencia como algo ineluctablemente referido al ser, y además no es la esencia sino el ser el término propio de la acción divina creadora. Lo

59. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 25, a. 6.

60. A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría*, pp. 558-559.

61. A. MILLÁN-PUELLES, *Lexico Filosófico*, Rialp, Madrid, 1984, p. 147. En relación con estos temas, pueden verse de ese *Léxico*, entre otras, las excelentes voces "Atributos divinos entitativos" y "Ciencia divina".

creado, ciertamente, es el todo, pero la creación tiene como objeto primario la *influentiam essendi*, y por medio del ser, la cosa (esencia) creada: como señalaba Tomás de Aquino, Dios dando el ser produce aquello que recibe el ser.

Por otra parte, además, aunque Leibniz explique la creación es *ex nihilo* y al mismo tiempo presupone los posibles o esencias, no se ve adecuadamente cómo puedan hacerse compatibles ambas aserciones. Más bien parece que el filósofo de Hannover incurre en aquel tipo de objeción que ya fuera rechazada por Tomás de Aquino, cuando afirmaba que el hecho de que Dios pueda crear algo en modo alguno es equivalente a que algo pueda ser creado por Dios, ya que si así fuera, o existe una potencia eterna de la creatura o no podría crear nada ("*Unde non sequitur quod Deum creare posse aliquid idem sit quod aliquid posse creari ab ipso: alias, antequam creatura esset, nihil creare potuisset, nisi creaturae potentia praeexisteret*")[62]. Contra el denominado optimismo leibniziano, hay que señalar que el Absoluto puede hacer cosas mejores de las que hace, puesto que no necesita de nada para crear fuera de su infinita potencia activa. Precisamente, el poder hace referencia a lo posible; y el poder absoluto a todo lo que es en sí mismo posible, es decir a todo lo que no es contradictorio. Omnipotencia es, por tanto, poder respecto a todas las cosas que son posibles, un poder hacer todas las cosas que pueden ser hechas[63].

Es preciso recordar, siquiera sea sintéticamente, otra doctrina que, *a sensu contrario*, aniquila la noción de posibilidad en sentido estricto, a saber, aquélla que señala que todo posible existe. Tal es, como es sabido, la propuesta de Spinoza. Para éste, las posibilidades no existen, porque todo posible existe; es la consideración de la imaginación la que indica que una cosa *puede* existir; y es la referencia al tiempo la que señala que una cosa ha existido o existirá en el futuro, pero –dice Spinoza– la verdadera perspectiva es la de la razón que, como señala en el corolario II de la proposición XLVI de *Etica* II, está situada *sub specie aeternitatis*. Como ha advertido Matheron[64], el Absoluto es la proyección ontológica de la

62. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 2, a. 10, ad2.

63. S. L. BROCK, "The ratio omnipotentiae in Aquinas", *Acta Philosophica*, 1993 (2), pp. 17-42.

64. A. MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, Editions de Minuit, París, 1971, p. 16.

proposición: todos los individuos posibles deben existir. Lo único que no llegará a ver el día es lo que sea lógicamente contradictorio. Desde su peculiar perspectiva necesitarista, será preciso reconocer que no puede haber mundos posibles en el spinozismo, puesto que todo posible existe, lo cual es equivalente a que no existe lo posible; o por decirlo leibnizianamente, la exigencia de existir de los posibles es un derecho que siempre tiene su cumplimiento. El necesitarismo spinozista impide la idea de posibilidad, o mejor, como diría Leibniz, si todos los posibles existieran, en el fondo no habría ninguna razón para la existencia, con lo que únicamente quedaría la sola posibilidad; pero de ahí –continúa Leibniz– se siguen muchos absurdos[65], pues sostener que todo posible existe sería arruinar la Providencia.

Aunque Millán-Puelles no cita expresamente el tratamiento spinozista del posible, al que ahora acaba de aludirse, esta doctrina tiene la siguiente cumplida respuesta. "Al no ser la existencia algo exigido por lo posible en tanto que posible, tampoco la inexistencia la repugna, sea cualquiera su duración. Si lo posible puede por un momento no existir, ¿a partir de qué otro momento le sería imposible la inexistencia, es decir, cuándo se transformará en algo necesario y de qué modo y por qué acontecería tan prodigiosa mudanza, sin que en la correspondiente quididad nada se haya cambiado?"[66]. Los absurdos a los cuales se hace aquí referencia tienen todos la misma fundamentación, a saber, el desconocimiento o la ilusión, que por cierto son evitables, de que el posible, es decir, lo no contradictorio en sí mismo, se define no por la actualidad, sino por la aptitud, "una aptitud que ciertamente implica una quididad a la cual se atribuye, pero una quididad que sólo es pensada mientras no pasa de ser sólo posible. La aptitud de esa misma quididad es verdadera, mas no un verdadero ser, sino algo irreal, tan irreal como la propia quididad (no paradójica) a la cual se atribuye"[67].

Lo señalado ahora subraya de otro modo la licitud del concepto de lo meramente posible y su relevancia especulativa. Como más atrás se advirtió, se distorsiona (si es que no se destruye) ese concepto tanto por la confusión entre la aptitud para existir del posible –aptitud que nunca puede faltar so pena de desaparecer en cuanto que tal posible– y el hecho

65. L. COUTURAT, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, p. 530.

66. A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría*, p. 551.

67. A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría*, pp. 551-552.

de carecer de existencia (y para nuestro concepto es indistinto que sea una carencia de existencia por un tiempo determinado o por siempre). Mejor lo dice Millán-Puelles: "La licitud del concepto de lo posible nunca existente se apoya […] en la irreductible diferencia entre la intrínseca aptitud para existir y el extrínseco y mero hecho de carecer de existencia. Que este hecho sea efímero o, por el contrario, permanente, es cosa enteramente irrelevante para su esencial facticidad, y el entenderlo así es una condición indispensable de la comprensión de lo *sensu stricto* posible y no sólo de lo posible que nunca llega a existir"[68].

La última idea aquí señalada es metafísicamente muy relevante, por cuanto proporciona cumplida cuenta y razón del error del determinismo megárico, que ya Aristóteles criticara en el libro IX de la *Metafísica*. Aunque Millán-Puelles sólo considera aquí de pasada la tesis de Diodoro Cronos –lo que se ha denominado el argumento dominante–, postura que, como es sabido, ha sido reeditada en la contemporaneidad por N. Hartmann[69], proporciona sin embargo las claves de la crítica a la tesis de que no es posible lo que ni ahira ni en el futuro es verdadero. No podemos entrar aquí en el desarrollo de este problema, como tampoco nuestro autor lo hace, y que está relacionado con el problema del denominado principio de plenitud[70] dígase ahora simplemente que "para que algo llegue a realizarse no es necesaria su necesidad; son suficientes, por un lado su posibilidad y, por otro, la efectiva actuación de la causa que lo produce"[71].

* * *

Lo señalado hasta aquí es sólo una pequeña muestra del tratamiento realizado por el prof. Millán-Puelles de ese tipo de lo irreal inteligible tácticamente inexistente que es lo meramente posible, y las fructíferas confrontaciones con las doctrinas de otros pensadores clásicos y modernos. Aunque no podamos referirlo aquí, me parece pertinente recordar

68. A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría*, p. 554.

69. *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlín, 1938.

70. Cfr. a este respecto A. LLANO, "Aquinas and the best possible World", conferencia pronunciada en la Universidad de Notre Dame, USA, agosto de 1993, *pro manuscripto*.

71. A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría*, p. 555.

que el estudio de lo meramente posible, además de lo que someramente he descrito, se continúa en la *Teoría del objeto puro* con la exposición de la génesis de lo inteligible tácticamente inexistente[72] y el estudio de la teleología de lo posible[73], en donde se encuentran excelentes desarrollos de algunos puntos de lo aquí señalado. Si este trabajo anima a sus posibles lectores a estudiar la citada obra del Prof. Millán-Puelles seguramente habrá cumplido su más importante cometido; el original es incomparablemente mejor que la glosa que he procurado realizar.

72. A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría*, pp. 722-729.

73. A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría*, pp. 786-792.

LA EXISTENCIA EN LEIBNIZ (UNA INTRODUCCIÓN)*

Es muy conocido el grabado en cobre de Bernigeroth en que se representa a Leibniz a los 57 años. Menos conocido quizá es el dístico latino existente al pie de ese grabado, que el filósofo de Hannover consideró como irrespetuoso para con la divinidad y que, por ello, ordenó que se sustituyera por otros versos; ese dístico por tanto ha permanecido para la posteridad sin la anuencia de Leibniz. La traducción castellana de esos versos es ésta: "Si la sabiduría ha ocultado algo al espíritu que todo lo ha indagado, es que ella misma no lo sabía". Efectivamente, se trata de una afirmación desorbitada.

Entre los innumerables temas que abarcó ese prototipo de polifacético que fue Leibniz hay uno al que dedicó mucho tiempo: la noción de existencia. Ciertamente no podía ser de otra manera, por cuanto se trata del concepto metafísico fundamental, la noción que los pensadores esenciales –por decirlo con una expresión de Heidegger– han tenido, tienen y tendrán siempre como único verdadero objeto de reflexión. El propio

* Como expresión de reconocimiento, gratitud y homenaje dedico este breve trabajo al Prof. Jesús Arellano. Se trata de una introducción, que contiene breves resultados de una amplia investigación sobre la metafísica leibniziana que me ocupa desde hace años; esa línea de investigación del Departamento de Metafísica de la Universidad de Navarra ha producido ya sobresalientes frutos, como son, entre otros, los libros de María Jesús SOTO-BRUNA, *Individuo y unidad. La sustancia individual según Leibniz,* Eunsa, Pamplona, 1988, Y de José María ORTIZ, *El origen radical de las cosas. Metafísica leibniziana de la creación,* Eunsa, Pamplona, 1988. Por otra parte, se trata de un texto que fue expuesto en el curso académico 83-84 en el Seminario de Profesores de la Sección de Filosofía de la Universidad de Navarra; aunque requeriría matizaciones y hacerse eco de alguna bibliografía posterior a 1984, he preferido presentarlo ahora tal como se desarrolló entonces, en espera de poder publicar una obra más amplia y aquilatada, de la que esta introducción es sólo un atisbo.

Leibniz describe en una temprana autobiografía la capital relevancia de la existencia para quien desee alcanzar una explicación última de la realidad: "Me di cuenta de que el que aspira a encontrar los principios de las cosas debía comenzar por la consideración de la existencia: me cansé días enteros meditando sobre la cuestión de la existencia"[1].

Me parece, como vamos a ver a continuación, que entre las cosas que la sabiduría ocultó a Leibniz está un concepto adecuado de existencia; me refiero, claro es, a una concepción o noción adecuada dentro de los límites de su sistema propio. Una crítica realizada puramente desde el exterior del esencialismo leibniziano sería muy fácil; no se trata aquí de eso, sino de comprobar y explicitar qué entendía Leibniz por existencia.

Es ésta una tarea no exenta de intrincadas dificultades, por cuanto, como es sabido, el pensamiento leibniziano está en constante evolución y sobre todo porque, como ha señalado Mathieu, los diferentes textos de nuestro autor no hablan el mismo lenguaje: el pensamiento de Leibniz es siempre dialógico[2]. "Una frase da su verdadero significado sólo en el contexto; pero en el caso de Leibniz el contexto está, frecuentemente, en otro lugar, en la obra de otro autor, que piensa con un estilo diverso… En consecuencia, lo que se llama, p. ej., sustancia en los *Nuevos Ensayos* no será lo que lleva el mismo nombre en el *Discurso de Metafísica*. Se hace difícil, con frecuencia, colocar en torno a una fórmula, o una doctrina leibniziana, los textos de apoyo"[3]. Ese quizá ha sido uno de los motivos que ha llevado a cuestionar la sinceridad de Leibniz y como consecuencia al traído y llevado problema de una presunta doble filosofía en el filósofo de Hannover. Si a ello unimos las evidentes fluctuaciones sobre el concepto de existencia en la amplísima producción leibniziana, el resultado es un cierto desánimo en el inicio de la investigación. Pero, por otra parte, lo que anima a comenzarla y proseguirla hasta el final es que Leibniz es uno de los mayores genios que ha producido la humanidad, con un talento especulativo tal que hace de él una de las pocas grandes cimas del

1. Tomado de L. A. FOUCHER DE CAREIL, *Mémoire sur la philosophie de Leibniz,* F.R. de Rudeval, París, 1905, p. 10. El texto leibniziano es este: "ordiendum ab ipsius existentiae consideratione credidi ad principia rerum aspiranti: integros dies fatigari inquiriendo in notionem existentiae".

2. Cfr. V. MATHIEU, *Leibniz e des Bosses,* Universitá di Torino, Torino, 1960, p. 79.

3. *Ibid.*, pp. 8-9.

pensamiento metafísico; y precisamente en el concepto de existencia está implicada toda la metafísica leibniziana.

Leibniz no define propiamente hablando la existencia, aunque en muy diversos lugares de su producción filosófica se refiere a ella con frases que podrían asimilarse a una definición. Más todavía, señala que es una noción indefinible, por cuanto se trata de una noción simple, irresoluble: *Existentia ergo est notio incomposita, sive irresolubilis*[4]; y como tal se concibe por sí: *Existentiae per se concipitur*[5]. Por otra parte, en los *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano,* declarará que "los sentidos no pueden convencernos de la existencia de las cosas sensibles sin la ayuda de la razón. De modo que yo pensaría más bien que la consideración de la existencia proviene de la reflexión"[6].

En una discusión con el cartesiano Arnold Eckard, muy al principio de sus escritos filosóficos, tras varias argumentaciones, Leibniz llega a decir que la existencia es una perfección, o mejor, que debe contarse entre las perfecciones. ¿Por qué la existencia es una perfección? Es una perfección porque produce actualidad, o si se quiere, más realidad, porque cuando se piensa A como existente, se piensa *mayor* realidad que cuando se piensa A como no existente, es decir, como simplemente posible. Está bien señalado, me parece, decir *mayor* realidad, pues todo el mundo de la posibilidad es real, muy real –Leibniz es quizá uno de los más grandes platónicos que ha habido en la historia–. No puede olvidarse que los posibles o esencias son reales y no abstractos: todo lo que es posible es real en la *regio idearum* (precisamente al revés de lo que será para Hegel: todo lo que es real es posible). Aunque quizá volvamos sobre esto, hay que decir que en el esencialismo leibniziano, las esencias no se sacan del mundo constituido, sino que, como declara él, están por así decirlo para constituir el mundo. y la existencia es una perfección porque añade algo a la esencia, la hace crecer por decirlo de alguna manera. La existencia es un sobreañadido; él mismo indica, en uno de los fragmentos

4. G, 1, 271. Citamos a Leibniz, como es habitual, por la edición de Gerhardt: *Gottfried Wilhelm Leibniz. Die Philosophischen Schriften* (abreviatura: G, seguida del tomo y de la página), con excepción de los escritos no contenidos en dicha edición, que serán citados por la edición correspondiente; en su caso, la traducción castellana es nuestra, a no ser que exista una versión castellana solvente, que se indicará.

5. G, 1, 271.

6. *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano*, trad. de J. Echevarría, Editoria Nacional, Madrid, 1983, p. 142.

publicados por Couturat, que *"nos autem existentiam intelligimus aliquid superadditum possibilitati sive Essentiae"*[7]. La existencia es algo sobreañadido a la posibilidad o esencia. Es como un *plus;* ahora bien, en qué consista ese *plus,* ese algo sobreañadido, en qué consiste propiamente la existencia Leibniz no lo dirá nunca de modo aquilatado.

Señalé hace un momento que la existencia es una perfección para Leibniz. Se entiende que es una perfección metafísica (metafísica como opuesta a la perfección moral). En el dominio moral, en muchísimas ocasiones la no existencia es preferible a la existencia; en cambio, en el plano metafísico la existencia es siempre preferible a la no existencia. ¿Qué es, para Leibniz, una perfección metafísica? Acostumbra a definir la perfección metafísica como la cantidad de esencia, como un grado de realidad positiva: *Perfectio mihi est quantitas seu gradus realitatis*[8]. Por eso señala Seeskin[9] que el universo más perfecto sería aquel en que se pudiera realizar la más grande cantidad de esencia. Si Dios escoge el mejor universo posible (es decir, el que tiene el mayor grado de perfección metafísica) entonces el hecho de que una cosa exista indica que tiene un lugar en el mejor universo posible, que es el actualmente existente. Por ello, poseer la existencia es tener parte en el mejor de los mundos posibles. Yeso es, dice Leibniz, lo único que es explicable en la existencia, a saber, entrar a formar parte en la serie de cosas más perfectas[10].

Por tanto, en último término lo existente es lo mejor. Podría decirse entonces que la definición real de la existencia consiste en lo siguiente: existe lo que es máximamente perfecto de entre lo que pudiera existir, o sea, lo que implica más esencia. La existencia es una perfección; pero no una perfección absoluta, sino una perfección relativa (a saber, la más perfecta de las series posibles). Para comprender el hecho de la existencia de algo –ha dicho Salas[11]– es preciso colocarse en la perspectiva de las

7. L. COUTURAT, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz,* George Olms, Hildesheim, 1961, p. 376.

8. G, I, 225.

9. Cfr. K. Seeskin, "Is existence a perfection? A case study in the philosophy of Leibniz", *ldealistic Studies*, 1978 (8), p. 124.

10. "Cum revera nihil aliud sit explicabile in existentia, quam perfectissimam seriem rerum ingredi"; L. COUTURAT, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz,* p. 9.

11. Cfr. J. de SALAS, *El conocimiento del mundo externo y el problema crítico en Leibniz y Hume,* Universidad de Granada, Granada, 1977, p. 27.

verdades de razón y ver el mundo desde la noción de posibilidad, que es la noción metafísica fundamental en Leibniz. Por eso lo existente, que es lo fenoménico, en ningún caso es algo último, sino que revierte a y depende de lo real, de lo verdaderamente real, del mundo de las esencias. Esa es otra de las características de la existencia leibniziana: la facticidad, la contingencia, la accidentalidad. Un texto de los *Nuevos Ensayos* señala: "los filósofos, a su vez, al distinguir con tanta frecuencia entre lo que pertenece a la esencia, y lo que es de la existencia, refieren a la existencia todo lo que es accidental o contingente"[12].

En otra vertiente, siempre que Leibniz trata de la demostración de la existencia de Dios por medio del argumento ontológico (perfeccionado respecto a Descartes), considera que la existencia es una perfección, o como también señala en ocasiones, un predicado. Así, tanto en *Sobre la demostración cartesiana de la existencia de Dios* como en el *Quod Ens perfectissimum existit* y en los *Nuevos Ensayos*. Particularmente interesante, aunque aquí no podamos sino simplemente aludirlo, es ese breve escrito citado *Quod Ens perfectissimum existit,* en el que se señala que el ser soberanamente perfecto es aquel ser que posee todas las perfecciones en el máximo grado; la posibilidad de tal ser supone dos cosas, a saber, que la idea misma de perfección no es contradictoria, es decir, que existen cualidades susceptibles del último grado, y que todas las perfecciones son compatibles.

La existencia es una perfección o un predicado. Hasta aquí en la medida que he podido entender a Leibniz con los textos señalados y conociendo los presupuestos de la metafísica leibniziana, no habría ningún problema. La concepción leibniziana caería de lleno bajo la crítica que podría hacerle Kant (la existencia no es un predicado, porque la existencia no añade nada; la existencia es la posición absoluta de una cosa). Naturalmente, la postura leibniziana incurriría también en la crítica que podrían hacer Tomás de Aquino y Heidegger.

Pero resulta que el asunto se complica y empiezan las perplejidades al estudiar y profundizar en alguno de los temas centrales de la metafísica leibniziana. Por así decirlo, hasta ahora se ha abordado la temática de tejas abajo, punto de vista que puede ser por ejemplo el de los *Nuevos Ensayos*. Pero ésta no es la visión única ni la preferida por Leibniz; más comprensiva y dilucidatoria de su doctrina es la de la *Teodicea* y de todas

12. En p. 522 de la edición citada, nota 6.

aquellas obras menores y cartas en las que antes y después explicitó su postura, en las que todo se mira desde el punto de vista del Absoluto.

Veamos sintéticamente alguno de los puntos que interesan para entender la concepción de la existencia en Leibniz desde su doctrina metafísica más peculiar y conocida. Es el tema de la creación el que nos va a conducir al verdadero problematismo de la existencia. Todos los autores son concordes en considerar el breve escrito *De rerum originatione radicali* como el lugar de la obra leibniziana en el que se encuentra magníficamente compendiada la visión que tenía de la creación.

El Ser necesario es un ser extramundano, que se configura como la última razón de las cosas, ya que la razón suficiente de la existencia no puede estar en una cosa particular ni en el conjunto de todas ellas. No se puede retroceder al infinito en la búsqueda de una razón perfecta del mundo; una razón perfecta del mundo que fuera intramundana no llegaría a explicar por qué existe cierto mundo y por qué este mundo más bien que tal otro. Aunque se suponga la eternidad del mundo, sigue teniendo contenido la pregunta por la razón última ultramundana de las cosas. La razón que aporta Leibniz es definidora de su postura metafísica: "porque en las cosas eternas es necesario tener entendido que aun faltando una causa, hay una razón, que respecto de las cosas inmutables es la necesidad misma o la esencia"[13].

Por una parte, Leibniz considera que la creación es posible y tacha, citando a Malebranche, de estúpidos y ridículos a los filósofos que niegan la creación porque no conciben que la potencia divina pueda hacerlo todo; además si la materia fuese increada, Dios no podría hacer nada sobre ella, pues no puede conocerla si no le da el ser, si no la crea. Por otro lado, es preciso considerar que las razones del mundo están en algo extramundano. Pero en rigor ese no es el problema fundamental; lo que constituye una cuestión a resolver es cómo a partir de las esencias eternas se constituye la existencia actual de las esencias contingentes. El texto que se recoge a continuación, perteneciente al *De rerum,* es, a mi modo de ver, uno de los más importantes de toda la producción leibniziana; en él se encuentran casi todos los datos para una explicación de la temática abordada en este trabajo: "mas para explicar con mayor claridad cómo de las verdades eternas esenciales y metafísicas nacen las verdades temporales, contingentes o físicas, debemos sentar y reconocer que, por lo mismo

13. *De rerum originatione radicali,* G, VII, p. 302; cfr. *Metafísica*, p. 278.

que existe alguna cosa y no la nada, hay en las cosas posibles, es decir, en la posibilidad misma o en la esencia, una cierta necesidad de existencia, en una palabra, que la esencia tiende por sí misma a la existencia. De aquí se sigue, que todas las cosas posibles, es decir, que expresan la esencia o la realidad posible, tienden con un derecho igual a la existencia, según su cantidad de esencia real, o según el grado de perfección que encierran, porque la perfección no es otra cosa que la cantidad de esencia"[14].

Muchos y variados temas hay aquí coimplicados. Uno de los que más resalta es la prioridad de la esencia sobre la existencia, hasta el punto de que la creación va a consistir precisamente en un traslado de las esencias o posibilidades desde la mente divina a la realidad actual de las cosas del mundo. La creación estriba en que Dios añade la existencia a una esencia posible. El mundo de las esencias o posibles está completamente realizado en el entendimiento divino; para Leibniz, las verdades eternas o esencias son increadas; y en orden a comprender la teoría leibniziana es capital reiterar que las esencias eternas son reales, no abstractas; completas en sí mismas, lo único que no tienen capacidad es de desarrollar a partir de sí mismas la existencia, la cual les es otorgada por el Absoluto, quien sobreañade, mediante un acto de creación, la existencia a la esencia.

Pero si la existencia es un sobreañadido (*superadditum*) la esencia precede a la efectividad de lo creado, y la precede además antes de la creación. Lo posible es un antecedente de lo real; hay una completa correspondencia entre la realidad posible y la realidad actual; la única diferencia estriba en que la realidad actual ha recibido la existencia, pero ésta no es otra cosa que la pura efectividad. Si fuera algo distinto de la mera efectividad fáctica, lo actual no correspondería a lo posible: sería otra cosa. Por eso reiteradamente el filósofo de Hannover explaya su doctrina de que en el fondo la existencia no es otra cosa que una exigencia de la esencia. Es propio de la naturaleza de la esencia o posibilidad *exigir* la existencia. Si no fuera así, si la existencia no fuera otra cosa que una exigencia de la esencia, se seguiría que ella misma tendría una esencia; *Si existentia esset aliud quiddam quam essentiae exigentia, sequeretur ipsam habere quandam essentiam seu aliquid novum superaddere rebus, de quo rursus quaeri posset, an haec essentia existat, et cur ista potius*

14. *De rerum originatione radicali*, G, VII, p. 303; cfr. *Metafísica*, p. 279.

quam alia[15]. Leibniz llega a decir que si la definición –en la medida en que cabe una definición– de la existencia no se da en función de esa tendencia o exigencia de la esencia, no llegará a entenderse nunca propiamente la *ratio existentiae;* ésta permanecería inexplicable[16].

Pero si resulta, como vemos, que la existencia es una exigencia de la esencia, entonces la existencia no es un predicado, o mejor dicho, no podrá ser, según la concepción leibniziana, un predicado. Que la existencia es una intrínseca exigencia del posible no quiere decir que esa inclinación, pretensión, tendencia o exigencia sea una perfección del posible. El correlato de lo actualmente existente es el posible, y en el primero no hay más que en el segundo; no hay diferencias de contenido entre el posible y el existente, la conformidad entre ambos es completa. Al no haber diferencias entre el ente posible y el ente actual, y considerando que la existencia es una exigencia de la esencia se puede preguntar: ¿exigencia de qué? Exigencia de existir. Y de ahí no hay quien saque a Leibniz; según ello puede definirse la existencia como la exigencia que tiene el posible para llegar a la existencia[17].

En su conocida exposición del leibnizianismo, Russell señaló lo siguiente: "Si no fuera por el hecho de que Leibniz afirma terminantemente lo contrario, podría caerse en la tentación de describir su punto de vista como equivalente a negar que la existencia sea en absoluto un predicado"[18]. Efectivamente, además de los textos que veíamos al principio, Russell recuerda en nota este otro de los *Nuevos Ensayos:* "Cuando decimos que una cosa existe, o que posee existencia real, esta misma existencia es su predicado, o sea tiene una noción unida a la idea en cuestión, y hay conexión entre esas dos nociones".

Desde ese punto de vista, parece tener razón Russell, no así en la consecuencia que extraerá y en la aplicación de ese principio a otros temas (que aquí no puedo abordar). Tiene razón Russell, porque me parece que, según lo que acabo de afirmar, Leibniz suscribiría la tesis kantiana de que lo existente no contiene nada más que el objeto considerado como

15. G, VII, p. 195 nota.

16. "Adeo ut natura sit possibilitatis sive essentiae exigere existentiam. Nisi id esset ratio existentiae rerum non posset"; G, VII, p. 195.

17. Cfr. S. del BOCA, *Finalismo e Necessitá in Leibniz,* Sansoni, Florencia, 1936, p. 98.

18. B. RUSSELL, *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz,* Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1977, p. 46.

meramente posible: cien táleros reales no contienen más que cien táleros posibles. Conocido es el razonamiento de Kant: si los táleros reales contuviesen más que los táleros posibles, como éstos expresan el concepto y aquellos el objeto, resultaría que el concepto no sería adecuado al objeto, por no expresarlo enteramente; aquello que tuviesen de más los cien táleros reales no sería expresado por el concepto, y éste no sería el concepto de cien táleros, sino de otra cosa.

En Leibniz parece que ocurre igual. La noción de un existenciable, ha señalado Belaval, no es completa más que si contiene *todas* las determinaciones del posible; si faltase una sola no se tendría más que una noción abstracta que no puede ser trasladada a la existencia, como la de un Adán vago, definido solamente por una parte de sus predicados[19]. Por eso Belaval ha podido sostener que propiamente no hay más existenciables que los individuos; en su noción completa, el individuo está predeterminado por la totalidad de sus predicados[20].

Decir que, *en este sentido*, la tesis leibniziana y kantiana es la misma, no deja de ser chocante; pero es lo que se desprende del contenido de los textos leibnizianos señalados. Cuando Leibniz dice que, por la creación, Dios hace existir un mundo –el mejor de los posibles, escogido entre infinitos mundos posibles–, ¿qué es lo que hace Dios? Un acto por el cual se produce un traslado de las esencias o posibilidades a las existencias de este mundo. El posible llega a la existencia como consecuencia del decreto creador que lo coloca en el mundo contingente actual. No conviene olvidar que, en la doctrina leibniziana, la *ratio sufficiens* del ente está en la esencia, también cuando ha llegado a la existencia. La explicación de la entidad se realiza siempre desde su faz eidética; el leibnizianismo es una forma paradigmática de esencialismo metafísico.

La creación estriba en el traslado de un *topos* metafísico a otro, y lo que se traslada es lo mismo antes que después de la traslación, puesto que el mundo posible está completo y totalmente desplegado en la *regio idearum*, en la mente divina, que tiene presentes todas las particularidades y todas las relaciones, entre sí y con todos los demás mundos posibles. Y cuando lo posible, merced a la creación, deviene actual, no varía nada ni el contenido ni ninguna de las particularidades que lo constituyen.

19. Cfr. Y. BELAVAL, *Etudes leibniziennes*, Gallimard, París, 1976, p. 290.

20. Cfr. *Ibid*.

Ese traslado de las posibilidades a la actualidad mediante el decreto creador, si no cambia nada en lo actual ¿qué es si no una posición en la existencia? La existencia no sería sino una posición, igual que en Kant. Verdaderamente –ha señalado Mathieu– decir que Kant y Leibniz tienen la misma doctrina sobre la existencia suena muy extraño, porque en el regiomontano estamos habituados a asociar esta doctrina a la crítica del argumento ontológico para probar la existencia de Dios, mientras que Leibniz acepta –corrigiéndola– dicha prueba, sin percatarse que es incompatible con la concepción de la existencia como posición, puesto que la prueba ontológica postula que la existencia es una perfección, una determinación conceptual[21]; pero "si se piensa en el posible como un antecedente de lo real, antecedente que se corresponde en todo y por todo, totalmente, con lo actual, es inevitable hacer de la existencia una posición: si ésta fuese otra cosa, lo actual no correspondería a su posible, sino más bien a un posible diverso, dotado de otra esencia, contra la hipótesis"[22].

Más adelante Mathieu ha señalado también que Leibniz de lo que habla es de exigencia de la esencia pero –señala– que no emplea la palabra posición, aunque el significado metafísico de lo que Leibniz indica es en efecto posición. En lo primero se engaña Mathieu, pues hay un texto en que se emplea ese mismo término; se trata de un fragmento publicado por Couturat: *nihil aliud sit explicabile in existentia, quam perfectissimam seriem rerum ingredi;* ita eodem modo concipimus positionem, ut quidam extrinsecum, quod nihil addat rei positae, *cum tamen addat modum quo afficitur ab alliis rebus*[23]. Nada es explicable en la existencia más que penetra la serie más perfecta de las cosas; así del mismo modo concebimos la posición, como algo extrínseco, que no añade nada a la cosa puesta, aunque sin embargo añada el modo por el que es afectado por las demás cosas.

Son claramente afirmaciones arriesgadas, pero es lo que se deduce de los textos leibnizianos, y no de las ideas más o menos preconcebidas que podamos tener del filósofo de Hannover. Hay que tener en cuenta además que existen muchos textos de Leibniz que avalan lo que estoy señalando, es decir, que la existencia es un predicado y que no es un pre-

21. Cfr. V. MATHIEU, *Introduzione a Leibniz,* Laterza, Roma, 1976, p. 67.

22. *Ibid*., p. 68.

23. L. COUTURAT, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, p. 9. Los subrayados son míos.

dicado, que lo existente tiene una correspondencia biunívoca con lo posible, y al mismo tiempo tiene algo más, algo más que sería la existencia.

Russell, sin embargo, extraerá una consecuencia inaceptable. Señala textualmente: "Una vez planteado el individuo, se siguen todas sus propiedades: todo predicado, necesario o contingente, pasado, presente o futuro, está comprendido en la noción de sujeto' (G. II, 46). Pero de ello no se deduce que esta noción represente un sujeto que exista: se trata meramente de la idea de un sujeto que posee las cualidades generales que distinguen a los existentes. De modo que la existencia es única entre los predicados. Todos los demás están contenidos en la noción del sujeto, y pueden ser afirmados de él en un juicio puramente analítico. La afirmación de la existencia es el único predicado sintético, y por lo tanto, en la concepción de Leibniz, es contingente. La existencia tiene, para él, una posición precisamente tan peculiar como la que ocupa en la obra de Kant la crítica del argumento ontológico, y debe considerarse como una flagrante inconsecuencia que no haya llegado a aplicar su doctrina también a Dios"[24].

Veamos una especie de cuasidefinición aportada por Couturat, y que es relevante porque es uno de los puntos nucleares en los que se han basado algunos autores para señalar una presunta distinción entre un Leibniz esotérico y otro exotérico, con la suposición de un Leibniz que guardaba su filosofía mejor para sí mismo (y que en secreto sería spinozista) y de otro Leibniz que explayaba una filosofía popular para el gusto de los príncipes y, sobre todo, de las princesas. La formulación es ésta: *definiri potest Existens, quod cum pluribus compatibile est quam quodlibet aliud incompatibile cum ipso*[25]. Lo existente puede ser definido como aquello que es compatible con más cosas que cualquier otra cosa que sea incompatible con él. Curiosa definición de la existencia, la llama Russell[26].

Otros textos, aducidos también por Russell en el mismo lugar, que señalan lo mismo son éstos: a) lo existente es lo que tiene ser o posibilidad y algo más (*Existens est Ens seu possibile, et aliquid praeterea*); b) digo por tanto que lo existente es el ente que es compatible con más cosas, o el ente más posible, de modo que todas las cosas coexistentes son igualmente posibles (*Ajo igitur Existens esse Ens quod cum plurimis*

24. B. RUSSELL, *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*, p. 46.

25. L. COUTURAT, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, p. 360.

26. B. RUSSELL, *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*, p. 11.

compatibile est, seu Ens maxime possibile, itaque omnia coexistentia aeque possibilia sunt)[27].

Es famoso el resultado que extrae Russell de esos textos: "De esto se desprenden extrañas consecuencias si Leibniz se propuso formular, en sentido estricto, una *definición* de la 'existencia'. Pues si tal era su intención, queda excluido el acto de la Creación: las relaciones de las esencias son parte de las verdades eternas, y la construcción de un mundo que contenga el mayor número posible de esencias coexistentes es un problema de lógica pura. De allí se concluiría que este mundo existe por definición, sin necesidad de ningún decreto divino: además, es parte de Dios, por cuanto las esencias existen en la mente divina. Aquí, como en otros pasajes, Leibniz cayó en el espinozismo cada vez que se permitió ser lógico; consecuentemente, en sus obras publicadas se aseguró bien de ser ilógico"[28]. Russell olvida que en el famoso apotegma leibniziano *cum Deus calculat fit mundum*, el filósofo de Hannover ciertamente presupone el cálculo, pero hay un "calculador", el que calcula es el Absoluto. Dios no es simplemente un espectador de la creación, supeditado a la realización de un mundo determinado que se le impusiera; no es así porque para Leibniz Dios hace lo mejor porque quiere, y no de modo necesario. Es el Absoluto el que realiza la determinación de los mundos posibles: su voluntad creadora, según Leibniz, coincide con esa determinación; que Dios quiere elegir lo más perfecto es el primer principio de las existencias[29]. Por ello, en ocasiones, Leibniz denomina a Dios como *Existentificans*. Se precisa un "Existentificador" que produzca las existencias actuales, pues las existencias no llegan a ser tales como autodesarrollo o autodespliegue de las esencias.

Una crítica de la postura de Russell es relativamente sencilla con base en los propios textos leibnizianos, y ha sido hecha por diversos autores. Quizá una de las más importantes sea la de Parkinson, que critica completamente la opinión de Russell en función de los propios textos leibnizianos invocados por el filósofo inglés, y sobre todo, señalando cómo termina el texto que cita Russell (parte final, omitida por Russell, que claramente destruye su opinión). Digamos simplemente que la conti-

27. L. COUTURAT, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, pp. 375-376.

28. B. RUSSELL, *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*, p. 11.

29. Cfr., entre otros muchos lugares, G. Grua, *Textes inédits d'aprés les manuscrits de la Bibliothéque Provinciale de Hanovre et annotés par Gaston Grua,* París, 1948, pp. 288-289.

nuación de este texto alude precisamente a que es necesario el decreto creador de Dios, puesto que la existencia está definida por referencia a lo que agrada al más poderoso entendimiento. y lo que sucede es que la existencia –se dice allí–hay que concebirla como una especie de elemento integrante de la esencia, o mejor, como teniendo parte o algo común con la esencia (*existentia a nobis concipitur tanquam res nihil habens cum Essentia commune, quod tamen fieri nequit, quia oportet plus inesse in conceptu Existentis quam non Existentis*)[30]. *Algo* en común; es decir, no está diciendo –sigue indicando Parkinson–que afirmar que una cosa contingente exista es hablar puramente de su esencia; todo lo que él quiere señalar es que explicar por qué Dios ha creado una cosa contingente, eso es preciso referirlo a su esencia, es decir, a su concepto, y además la existencia únicamente es explicable como formando parte del mejor mundo posible[31]. Es lo que antes señalé: el fundamento de la actualidad está en la esencia; lo real-actual se explica desde lo real-posible. La esencia rige la entidad actual, la existencia únicamente es explicable desde la posibilidad o esencia.

Hay que tener en cuenta además otras explicaciones de la doctrina leibniziana que aquí no podemos abordar. Por ejemplo, aquella tajante afirmación de que si Dios no fuese posible, no habría posible alguno; es decir, la prioridad lógica de las esencias está subordinada y es dependiente del Absoluto. Para Leibniz la dinámica de los posibles se concilia perfectamente con la idea de creación. Otra cosa es que dicha conciliación tal como la entiende Leibniz sea plausible. Tampoco para mí lo es, pero por motivos distintos a los de Russell, y no por motivos lógicos sino metafísicos.

Me parece que todo este ancho y profundo enredo metafísico en que Leibniz se introdujo, tiene una salida según sus principios, apelando al principio de razón suficiente, que es, precisamente, el principio de las existencias, como el de no contradicción lo es de las esencias o posibles. Veamos brevemente. La existencia está inscrita de antemano en la esencia; la cantidad de esencia de un posible es lo que constituye su derecho a la existencia, y en eso estriba la causa o la razón suficiente de su devenir

30. G. H. R. PARKINSON, *Logic and reality en Leibniz's metaphysics,* Clarendon Press, Oxford, 1965; cfr. el capítulo III: *Logic and theism,* de donde he tomado alguna de las sugerencias de lo que sigue.

31. L. COUTURAT, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, p. 9.

actual. Es preciso recordar que frente al principio spinozista: "todo posible existe", el principio leibniziano es éste: "todo lo que es composible existe". Lo que alcanza la existencia es el posible composible que encierra mayor realidad. Todos los posibles tienden a existir, y esa *praetensio ad existendum* está proporcionada a su grado de esencia[32]. Precisamente la noción de composibilidad es lo que permitirá a Leibniz no ser spinozista[33], pues para la existencia actual se necesitaría no sólo la posibilidad sino también la composibilidad. La esencia de cada cosa contiene su pretensión, inclinación, aspiración, tendencia e incluso su derecho a la existencia; y la existencia de algo no es otra cosa que la exigencia de su esencia. *Omne possibile exigit existere*. La lucha de todos los posibles conducirá a la actualización de la combinación que abarca el mayor número de composibles[34]. El presunto "automatismo" del triunfo del mejor de los posibles en su lucha por la existencia actual no es un automatismo, pues está "determinado" por la razón y voluntad divinas.

La elección divina está dirigida por el principio de lo mejor; esa es la *razón* que Dios ha tenido para decidir cuando proporciona el decreto creador. Lo existente es precisamente existente por el principio de lo mejor, "que es una razón suficiente de las cosas". Volvemos así a la situación señalada anteriormente: la existencia es consecuencia de una deidad benevolente[35]: lo que existe es lo que no desagrada al más poderoso entendimiento.

Y desde el punto de vista de lo creado y teniendo en cuenta que lo creado es dependiente de las posibilidades, ¿qué es la existencia? Cabría suponer que contingencia. "No podemos –ha señalado Ortega– conocer las infinitas razones implicadas en el decreto creador, pero podemos estar seguros de que las hay, por tanto que lo real está hecho de racionalidad, y ello nos impone la obligación intelectual de ir descubriendo esas razones, mediante un progreso en el infinito del conocimiento. Nunca llegaremos a hacernos manifiesta la razón suficiente de lo real, pero siempre pode-

32. Cfr. G. H. R. PARKINSON, *Logic and reality*.

33. Cfr. el parágrafo 54 de la *Monadología*.

34. Cfr. I. PAPE, "Von dem «moglichen Welten» zur «Welt des Moglichen»", *Studia Leibnitiana,* Supp. 1, 1968, pp. 266-287.

35. "Et ut possibilitas est principium Essentiae, ita perfectio seu Essentiae gradus (per quem plurima sunt compossibilia) principium existentiae"; G, VII, p. 304.

mos aproximarnos a ella en avance infinito"[36]. La racionalidad del mundo existente y contingente tiene su fundamento en la racionalidad de la elección por la que Dios decretó su existencia[37].

No podemos encontrar la razón formal de la existencia. La existencia posee un carácter racional. "La existencia, aunque sea caracterizada como el estado fenoménico y no de lo real, es explicada desde lo real… La existencia se presenta como un concepto que refleja la presencia del orden de las verdades de razón entre los fenómenos"[38]. Todas las existencias contingentes son racionales; la infinitud de razones implicadas en lo real, y para nosotros inasequibles, es la *radix contingentiae,* como dice el propio Leibniz[39]. Lo contingente define lo existencial[40]; la contingencia de lo existente es un modo de ser constitutivo distinto de la posibilidad (y de la necesidad)[41]. Es otro modo de ser. Lo que hay aquí en el fondo es el problema de las modalidades del ser, de lo que en el decurso histórico posterior se denominará ontología modal. La metafísica leibniziana concede la primacía ontológica a las modalidades. Por aquí puede también rastrearse el supuesto o real precedente de Kant que es Leibniz, ya que, como es sabido, el *locus* en el que se desarrolla la doctrina kantiana de la existencia es el análisis modal.

36. Cfr. K. SEESKIN, "Is existence a perfection?", p. 133.

37. J. ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. Apéndice 1: *Del optimismo en Leibniz,* en *Obras Completas,* t. VIII, Revista de Occidente, Madrid, [2]1965, p. 349.

38. Cfr. N. GRIMALDI, "Rationalité et temporalité chez Leibniz", *Revue de Métaphysique et de Morale* , 1980, p. 181.

39. J. de SALAS, *El conocimiento del mundo externo*, p. 28.

40. Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz,* p. 349, con la referencia al texto leibniziano de G, VII, p. 200.

41. Para un estudio pormenorizado sobre la doctrina de la contingencia de Leibniz, cfr. R. M. ADAMS, "Leibniz's Theories of contingency", *Rice University Studies*, 1967 (63, 4), pp. 1-41.

LA BÚSQUEDA DE LA *RATIO EXISTENTIAE*

1. Finalidad

La finalidad de este trabajo es realizar una síntesis de los diversos elementos que configuraron el pensamiento de W. G. Leibniz sobre la noción de existencia a lo largo de su extensa obra, y atendiendo, de modo especial, a textos de todas las etapas o épocas en los que plasmó su doctrina filosófica. Sin perjuicio de la relevancia de la lógica modal leibniziana, se trata aquí conscientemente de un estudio de ontología o metafísica modal.

Esos elementos definitorios de la naturaleza de la existencia, según Leibniz, abarcan los siguientes conceptos o temas: a) esencia o posibilidad; b) el existenciable; c) irresolubilidad de la existencia; d) existencia y percepción; e) existencia como lo más armónico; f) como perfección o predicado y la existencia como no perfección y no predicado de la esencia; g) exigencia de existencia y composibilidad; h) elección infalible de las existencias mejores; i) existencia y contingencia: la existencia como modalidad; j) la definición de la existencia como posición.

Anticipo que, como parece obvio teniendo en cuenta la amplitud de la temática, por muy sintéticamente que pretendo desarrollar el hilo conductor del problema de la existencia según Leibniz, en este artículo realizaré, siguiendo el orden indicado, solamente una parte de todo el elenco de cuestiones indicado en el párrafo anterior; quedará para otro trabajo,

continuación de éste, el resto de los temas. Introduzco algunos otros epígrafes con el fin de enlazar los elementos señalados[1].

2. Introducción. La metafísica esencialista de Leibniz

Una metafísica esencialista puede ser definida como aquella doctrina que establece la exclusiva primacía de la esencia en la explicación última de la realidad. En dicha propuesta filosófica resulta, además, que la esencia es considerada como el elemento fundamental, con el que y por el cual se explica en gran medida cualquier otro principio o doctrina filosófica

Como es notorio, la doctrina filosófica de G. W. Leibniz es un prototipo de esencialismo metafísico. Las particularidades propias del esencialismo leibniziano, que específicamente lo distinguen de otras metafísicas esencialistas, estriban, de manera especial, en la decidida identificación de la esencia con la posibilidad[2]. Y precisamente esa identificación lleva

1. Este trabajo forma parte del proyecto *La metafísica modal de Leibniz: posibilidad, contingencia, necesidad, existencia* subvencionado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, Ref.: FFI2008-0281 / FISO.

Las citaciones de Leibniz corresponderán, en su mayoría, a A. L. GONZÁLEZ (ed.), *G. W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas*. 2: *Metafísica*, Comares, Granada, 2010; abreviatura: *Metafísica,* seguida de la página; en esas citas se hace referencia previamente a las ediciones clásicas de las obras de Leibniz. Para otros textos no incluidos en esa edición se emplean las abreviaturas habituales y conocidas: *AK*, para la edición crítica de la Academia de Berlín, seguida del volumen y la página correspondiente; la edición de Gerhardt: G para las obras filosóficas, GM para las científicas, seguidas del número del volumen y la página; *Grua* para *Textes inédits*, G. Grua, París, 1948. Para las referencias completas de esas ediciones, cfr. la *Bibliografía* al final. Cuando no aparece el autor en las citas se entiende que se trata de libros, opúsculos, cartas, etc., de Leibniz.

2. "Es lo mismo que la existencia se siga de alguna posibilidad y que lo haga de alguna esencia, ya que la esencia de una cosa es lo mismo que una razón especial de la posibilidad, es decir, a partir de este concepto se concibe de modo distinto, esto es, a priori, que la cosa es posible: digo a priori, esto es, no por experiencia, sino por la misma naturaleza de la cosa; lo mismo que concebimos que son posibles el número ternario, la línea circular y otras cosas de ese género, aunque realmente nunca hayamos tenido experiencia de que existan, o al menos nunca hemos tenido noticia de esa experiencia"; *Definición de Dios, es decir, del Ente por sí*, AK, VI, 3, en *Metafísi-*

consigo en la doctrina leibniziana (resumo *per summa capita* esta conocida teoría de Leibniz) que las posibilidades o esencias son innegables (negar las posibilidades que no encierran contradicción, es hablar por hablar, afirma el filósofo de Hannover)[3], y no son ficticias o irreales, sino por el contrario reales[4], es más, constituyen la verdadera realidad; los posibles o posibilidades o esencias (los tres términos poseen un significado idéntico) son completos en sí mismos; las esencias posibles se constituyen, pues, en último término como necesarias y eternas[5].

3. Esencia y existencia. La esencia como raíz de la existencia

Un problema característico de toda metafísica esencialista, a lo largo de la historia de la filosofía, ha sido la explicación del significado de la existencia, precisamente como consecuencia de la consideración de la esencia como el elemento que posee primacía en la interpretación de la realidad. Todo esencialismo, en efecto, debe explicar, describir, definir o dar razón de en qué consiste la existencia o el ser (que, por lo demás, es sin duda el problema fundamental de la metafísica desde Parménides).

ca, 103. Con carácter general, para un primer acercamiento a los temas metafísicos fundamentales, es muy útil. R. ROVIRA, *Léxico fundamental de la Metafísica de Leibniz*, Editorial Trotta, Madrid, 2006.

3. *Discusión con Gabriel Wagner*, Grua 397, en *Metafísica*, p. 297.

4. Entre los muchos textos que se podrían aducir al respecto, cito éste: "Se podría decir, sin embargo, que esta comparación entre un mecanismo metafísico determinante y uno físico referido a cuerpos pesados, aunque parezca atractiva, resulta sin embargo deficiente por el hecho de que los cuerpos graves, dotados de fuerza, existen verdaderamente, mientras que las posibilidades o esencias, anteriores a la existencia o al margen de ella, son imaginarias, es decir, ficticias, y por tanto no se puede buscar en ellas ninguna razón de existencia. Respondo que ni estas esencias ni las que referidas a ellas llaman verdades eternas son ficticias, sino que existen, por decirlo así, en cierta región de las ideas, es decir, en Dios mismo, fuente de toda esencia y de la existencia de todos los demás entes"; *La originación radical de todas las cosas*, en *Metafísica*, p. 339.

5. Una exposición o descripción de esa temática en A. L. GONZÁLEZ, "Las notas constituyentes de la esencia o posibilidad según Leibniz", en A. L. GONZÁLEZ; M. I. ZORROZA (eds.), *In umbra intelligentiae. Estudios en homenaje al prof. Juan Cruz Cruz*, Eunsa, Pamplona, 2011, pp. 407-420; en este libro en pp. 37-53.

La pregunta sobre qué sea el ser, la existencia, ha tenido, como la misma metafísica, mil contestaciones distintas cuando no abiertamente contrarias. La peculiaridad de la respuesta leibniziana estriba en subrayar que la esencia entendida como posibilidad es el fundamento de la existencia; ésta estribaría en un complemento o añadido al posible o esencia. Y se precisa tener siempre a la vista que la esencia es raíz suficiente de la existencia: "La esencia no es el concepto, ni tampoco la esencia lo es siempre de cosas existentes. La esencia es siempre anterior en el origen a la existencia, porque a partir de ella puede darse la razón de la existencia"[6]; y eso no solamente en el ámbito de las esencias eternas (*país de los posibles*, como lo llama Leibniz en alguna ocasión), sino también en la realidad fáctica actual; la verdadera realidad para el esencialismo leibniziano es siempre la esencia, en cualquier estado o mundo, también en el que ha llegado a constituirse como actual. Y sin olvidar que la existencia, sin perjuicio de la primacía de la esencia, no queda subsumida o incluida en la esencia[7].

4. La noción de existenciable

La marca o impronta leibniziana de las relaciones de esencia y existencia está constituida precisamente por la noción de *existenciable*. Todo posible es *existenciable*, con la condición –subraya Leibniz– de que reúna todos los requisitos; y entre éstos, que sea individual, por tanto distinto de los demás, completo en sí mismo con todas sus características pro-

6. *Discusión con Gabriel Wagner*, Grua 393, en *Metafísica*, p. 292.

7. Citaré un solo texto, menos conocido, de los innumerables que podrían aducirse: "El autor, de manera incorrecta, confunde la esencia y la existencia. Afirma que la esencia y la existencia no son otra cosa que la naturaleza misma del ente, la cual se llama razón y quididad. Ahora bien, una es la cuestión sobre la esencia y otra sobre la existencia. Tras percatarnos de la esencia del círculo (a saber, que todos los puntos extremos de una figura plana equidistan de uno que es el centro), nos preguntamos después por la existencia, aplicando esta definición a una figura propuesta que se manifiesta como círculo, y de esa manera descubrimos la existencia del círculo, es decir, si existe o no. En consecuencia, nosotros podemos conocer la esencia del círculo aunque su existencia nos sea desconocida"; *Comentarios a la metafísica de los unitarianos de Cristóbal Stegmann*, en *Metafísica*, pp. 316-217.

pias. Leibniz añadirá, como es sabido, a la posibilidad existenciable la necesidad de que esa posibilidad sea *composible*; es decir, sólo un posible composible es existenciable, capaz de alcanzar la existencia actual.

Ahora bien, para comprender la tesitura esencialista de Leibniz resulta imprescindible la atenta ponderación de que el posible, existenciable, no posee solamente la aptitud o capacidad para existir; esa –por así decirlo– cara estática del posible se complementa con la faz dinámica, que subraya la pretensión a existir del posible; éste, de suyo, reclama la existencia. El posible, pues, no sólo es capaz o tiene aptitud, pasiva, para existir, sino que, de modo activo o dinámico pretende alcanzar la existencia. Se trata de la conocida doctrina leibniziana de la *exigencia de existir de los posibles*. Es además una exigencia que corresponde a todas las esencias o posibles, pues según Leibniz afirmar que hay esencias que poseen esa inclinación a la existencia y otras que no la poseen es afirmar algo sin razón[8]. Todos los posibles o esencias tienden, propenden, exigen, reclaman la existencia. La reclamación de la existencia es propiedad distintiva e inexcusable de un posible, de una esencia o posibilidad existenciable, es decir, aquella que no sólo es apta para existir sino que además exige y lucha por la existencia[9]. Como es sabido, Leibniz llega a señalar que si la existencia no consistiera precisamente en esa exigencia que poseen la esencias, habría que considerar que ella misma tendría una esencia, y así siempre se podría seguir preguntando por la causa de la existencia de unas cosas en vez de otras[10]. La existencia ni forma parte de la esencia, ni es la esencia, ni tiene propiamente una esencia.

Cuando se entra en la doctrina filosófica leibniziana ésa es precisamente una de las primeras nociones fundamentales y de las que nadie puede desprenderse sin malentender a Leibniz. Sin embargo, siempre resulta adecuado un cierto distanciamiento o perspectiva de los proble-

8. "Nisi in ipsa essentiae natura esset quaedam ad existendum inclinatio, nihil existeret; nam dicere quasdam essentias hanc inclinationem habere, quasdam non habere, est dicere aliquid sine ratione"; *Veritates absolute primae*, G, VII, pp. 194-195.

9. Un estudio más amplio de dicha cuestión lo he realizado en "La exigencia de existencia de las posibilidades según G. W. Leibniz", en *Escribir en las almas. Estudios en honor de Rafael Alvira*, Montserrat Herrero, Alfredo Cruz Prados, Raquel Lázaro, Alejandro Martínez Carrasco (eds.), Eunsa, Pamplona, 2014, pp. 377-392; en este libro en pp. 55-70.

10. "Si existentia esset aliud quidquam quam essentiae exigentia, sequeretur ipsum habere quandam essentiam seu aliquid novum superaddere rebus, de quo rursus quaeri posset, an haec essentia existat, et cur ista potius quam alia"; *Veritates absolute primae*, p. 195, nota.

mas abordados; en este caso, cabría preguntarse si la existencia (lo mismo que también la no existencia) es algo que corresponde en verdad al posible en tanto que es posible, y responder sencillamente que no puede pasarse sin más desde la posibilidad esencial a la posibilidad existencial; ese paso requiere otros elementos que den cuenta y razón de la existencia. El posible, *qua talis*, contra la opinión leibniziana, parece que podría comprenderse sin referencia a la existencialidad, o sea, un posible no tiene por qué decir, de suyo, relación intrínseca a la existencia o a la no existencia. La tesitura filosófica del leibnizianismo, en cambio, postula de modo inequívoco que toda posibilidad es de suyo existenciable.

5. Posibilidad de una definición de la existencia. La existencia como noción irresoluble e indefinible

Resulta pertinente comprender y profundizar en la noción leibniziana de existencia desde su propios parámetros esencialistas. Son muchas las referencias que hay a la existencia en la filosofía leibniziana, ya que en muy diversas doctrinas filosóficas comparecerá, ineluctablemente, esa noción clave de la metafísica. Por una parte, Leibniz aseverará que es imposible encontrar la razón formal de la existencia[11], dedicará mucho tiempo y dedicación y escritos a desbrozar los elementos conectados con la existencia.

¿Cabe una definición adecuada, o en su caso lo menos inadecuada posible, de *existencia*? Hablando con propiedad, dirá Leibniz, no cabe una definición estricta de la existencia, al igual que de otras nociones últimas; *existentia est notio incomposita sive irresolubilis*, señala, con expresión muy conocida, el filósofo de Hannover[12]. La existencia pertenece a las cosas que se conocen por sí mismas, por cuanto se trata de una noción no compuesta, y por tanto no susceptible de posibles resoluciones

11. "Como no podemos conocer la verdadera razón formal de la existencia, ya que en algún caso especial implica un progreso al infinito, nos basta conocer la verdad de las cosas contingentes a posteriori y ciertamente a partir de la experiencia"; *Sobre la contingencia*, Grua 303, en *Metafísica*, p. 215.

12. G, I, p. 271.

en algo distinta de ella[13]. La existencia es inanalizable, irresoluble, y por ende indefinible. Si es irresoluble, ciertamente no puede caber una definición, que siempre se haría en función de ulteriores términos resolubles. No cabe mostrar una noción más clara que se resuelva en términos supuestamente previos, que por definición no existen. Lo existente como tal es una noción primaria, que al igual que otras (como posible, sustancia, etc.), entra a formar parte de la composición de las demás nociones, pero ella misma, como toda noción primaria o última, es irresoluble[14].

Sin embargo, como es bien sabido y se aludirá a ello con algún detalle más adelante, para Leibniz todo posible: a) existiría si pudiera, y b) existen únicamente los posibles más perfectos. Por así decirlo, enlazar existencia y perfección lleva consigo que resultará imposible definir lo que es existente, o lo que es equivalente con ello, señalar simplemente que existe lo que es más perfecto (y de ahí la prueba ontológica leibniziana de la existencia del Absoluto como ser perfectísimo)[15]. La identificación de perfección y existencia lleva consigo que no cabe un ulterior análisis de la existencia: existe lo que es más perfecto… y nada más (y ello tanto en el orden limitado o finito como en el ilimitado o infinito); esa afirmación valdría, pues, para toda existencia, para la existencia creada finita como para la increada existencia infinita. Con esas condiciones, debe señalarse que la existencia es indefinible, ya que no hay un *plus ultra* en el análisis, cuando se enlaza, o mejor, se identifica perfección y existencia; no cabría ir más allá en el análisis de la existencia, buscando una presunta naturaleza ulterior. El problema subsistirá, sin embargo, pues Leibniz vacila y titubea en la consideración de la existencia como una perfección… de la esencia, o bien entenderla como una perfección,

13. Cfr. *De iis quae per se concipiuntur*, AK, VI, 4, pp. 25-26.

14. "Possibile. Positivum. Esse. Existere. Reale. Phaenomenon. Substantia. Accidens", en *Catalogus notionum primariarum, ex quibus caeterae pleraeque omnes componuntur*, 1685-1688 (?), AK, VI, 2, p. 636. Un desarrollo de este punto puede verse en R. M. ADAMS, *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1994.

15. Entre los muchos textos leibnizianos que podrían aducirse, cfr. éste menos conocido: "Existens definiri non potest, non magis quam Ens seu pure positivum, ita scilicet ut possit notio aliqua clarior nobis exhiberi, sciendum est autem omne possibile extiturum esse si possit, sed quia non omnia possibilia existere possunt, aliis alia impedientibus, existunt ea quae sunt perfectiora. Itaque quod perfectissimum est, id certo constat existere. Est autem aliquod Ens perfectissimum, seu Ens summe perfectum est possibile, quia nihil aliud est, quam pure positivum"; *Definitiones notionum metaphysicarum atque logicarum*, 1685 (?), AK, VI, 2, p. 626.

por así llamarla, extraesencial. O dicho con términos clásicos, se trata de si la existencia es o no es un predicado.

La imposible definición de la existencia no será la última palabra de Leibniz sobre el problema, incluso aunque existan textos que señalen dicha imposibilidad en tiempos y obras en los que el filósofo de Hannover está dando ya otra solución en la búsqueda de la "naturaleza" de la existencia.

Leibniz, a lo largo de su extensa y polifacética obra, analizará, "definirá" o realizará muchas definiciones o cuasidefiniciones de la existencia, o la explicará de diferentes maneras que intentarán conformar una descripción o cuasidefinición esencial.

6. Existencia y percepción

Las iniciales referencias leibnizianas a la existencia poseen el mismo tono fenomenista, mecanicista o cuasimecanicista, que tenían sus primigenias doctrinas, como él mismo afirmaba que tuvo y después rechazó[16]. Hay textos en los que la existencia está relacionada con lo que directa y claramente puede sentirse o percibirse, hasta el punto de que parecería estar anticipando la conocida doctrina de Berkeley de ser como ser percibido (*esse est percipi*): "Es existente lo que puede ser percibido distintamente"[17]. Es claro que la doctrina leibniziana no coincide con el empirismo berkeleyano (que en el fondo terminará por ser un idealismo acosmístico), pero la referencia a la unión de existencia y percepción parece avalar esa primera impresión. Veamos otros dos textos, en el que enlaza la existencia con la sensibilidad o percepción; el primero subraya que "la existencia consiste en esto, a saber, en sentir teniendo en cuenta ciertas leyes"[18]; el segundo es el siguiente: "Si se examina bien la cuestión, lo único cierto es que nosotros percibimos, y que percibimos coherentemen-

16. Cfr. *Confessio Naturae contra Atheistas*, AK, VI, 1, pp. 489-490.

17. "Existens est quod distincte percipi potest"; *De ente, existente, aliquo, nihilo et similibus*, 1683-1685/86 (?), AK, VI, 2, p. 570. Para todo este aspecto, cfr. R. M. ADAMS, *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*, pp. 235-241.

18. *De veritatibus, de mente, de Deo, de Universo*, AK, VI, 3, p. 511.

te y que al percibir observamos cierta regla. Percibir coherentemente significa que se percibe de modo tal que se puede dar razón de todo y que todo se puede predecir. La existencia consiste en esto: en percibir observando ciertas reglas, pues, de lo contrario, todo sería como un sueño"[19].

El mundo o ámbito de las esencias viene delimitado por lo necesario, eterno; el de la existencia por lo contingente y temporal; con la conocida expresión de los Nuevos Ensayos del entendimiento humano: "Los filósofos, a su vez, al distinguir, con tanta frecuencia entre lo que pertenece a la esencia, y lo que es de la existencia, refieren a la existencia todo lo que es accidental y contingente"[20].

Es claro, sin embargo, que Leibniz pasará con rapidez a una metafísica y teoría del conocimiento que supere un chato empirismo, como se comprueba leyendo otros textos inmediatamente posteriores a los citados y que traigo a colación en párrafos siguientes. Pero lo que considero relevante recalcar –y se trata de algo que nunca puede perderse de vista– es que la existencia, aún suprimido el fenomenismo inicial, nunca perderá de vista esa referencia a lo concreto en acto, siempre dirá relación a la realidad actual.

7. La existencia como armonía

En los años finales de la década de 1670-80 aparecen una serie de textos, la mayoría de ellos breves (salvo la *Correspondencia con Eckhard*) en los que Leibniz trata sobre la existencia como perfección, las dudas que le acarrea considerarla como perfección, las razones por las que no puede decirse que sea una perfección más, y sobre todo las oscilaciones en decantarse por una u otra doctrina. Varios de esos textos corresponden a la primera fase de las formulaciones para la demostración de la existencia del Absoluto mediante el argumento ontológico; otros se

19. *Sobre la existencia, los sueños y el espacio* (1676), en E. DE OLASO (ed.), *G. W. Leibniz, Escritos filosóficos*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2003, p. 170. El texto original se encuentra en I. IAGODINSKY (ed.), *Leibnitiana. Elementa philosophiae arcanae de summa rerum*, Tipolitografiâ Imperatorskago Universiteta, Kazan, 1913.

20. G, V, p. 414.

refieren directamente a la existencia. Aludo en primer lugar aun texto que en cierto modo compendia lo que llevamos señalado y anticipando el problema de la existencia como perfección trata de la noción de armonía.

Uno de los opúsculos en que, de modo sumario, Leibniz trata expresamente sobre la noción capital de toda metafísica es *De existentia*. En primer subraya la idea de que para que algo exista se requiere en primer lugar la unión o agregación de todos los requisitos precisos: "Para la existencia es necesario que esté presente el conjunto de todos los requisitos. Requisito es aquello sin lo cual la cosa no puede ser. La reunión de todos los requisitos es la causa plena de la cosa. Nada existe sin razón. Porque nada existe sin el agregado de todos los requisitos. En los cuerpos no está la razón de su existencia. Esto puede demostrarse con facilidad: ciertamente, si se retrocede hasta el infinito, se multiplican los cuerpos; no se entiende la razón por la que es de este modo mejor que de otro"[21].

Se precisa sin embargo buscar la causa de cada una de las cosas que reúnen los requisitos para existir, pues el conjunto de todos los requisitos de algo no está en ese algo, sino que para todas las cosas están en la *ultima ratio rerum*; por tanto, solamente el Ente Necesario, que es único, contiene en sí todos los requisitos de las cosas. Ahora bien, el Absoluto "piensa. Pensar no es otra cosa que sentirse a sí mismo. El Ente necesario actúa por los medios más simples. Pues a partir de infinitos posibles existen ciertas cosas simplicísimas, pero por ser simplicísimas son las que más sirven. La razón de esto es porque no hay ninguna razón que determine a las demás. Esto mismo es la armonía, cierta simplicidad en la multiplicidad. Y en esto consiste la belleza y el deleite. Por tanto, que las cosas existan es idéntico a que Dios entienda que son las mejores, es decir, las máximamente armónicas"[22].

Se anudan aquí cuatro elementos que conforman la noción de existencia: a) la existencia como ser sentida o pensada por alguien; b) la existencia sólo podrá darse cuando esté dada la unión de todos los requisitos pertinentes; c) la reunión de todos los requisitos precisos equivale a la noción de armonía; d) llegan a la existencia, mediante el decreto creador del Absoluto los posibles composibles más armónicos.

21. *De existentia* (diciembre de 1676 [?]), AK, VI, 3, en *Metafísica*, p. 141.

22. *De existentia* (diciembre de 1676 [?]), AK, VI, 3, en *Metafísica*, p. 142.

La existencia se establece, pues, en relación con la armonía; existir no es otra cosa que ser armónico, señala Leibniz[23]; lo que se podría denominar el principio de la armonía es la causa a la que hay que remitir la existencia de las esencias (las que poseen mayor realidad, o son más perfectas, o contienen todos los requisitos). En relación con esto, ya en la *Profesión de fe del filósofo*, al responder Leibniz a la cuestión que se le plantea de por qué este mundo no ha podido ser establecido sin que existan condenados, responderá que es sencillo de responder, precisamente en función de la armonía, y señala, por lo que atañe a nuestro tema: "La primera cuestión es al mismo tiempo la más fácil y la más difícil. Es la más fácil si asientes cuando yo afirmo que de este modo ha sido mejor y que está de acuerdo con la armonía universal; lo cual se muestra a partir del efecto o, como se dice en las escuelas, a posteriori, por el hecho mismo de que ha sucedido. Pues que todo cuanto existe es lo mejor o *armonikótaton*, se infiere por medio de una demostración invencible, porque la primera y única causa eficiente de las cosas es la mente; la causa de que la mente actúe, o el fin de las cosas, es la armonía; y la causa de la mente más perfecta, es la armonía suprema"[24].

Es mejor existir que no existir; existe lo mejor ya que no puede existir todo; lo mejor es lo que posee mayor grado de esencia, que es aquello que está más de acuerdo con la armonía universal; eso lleva a concluir que existe lo que es más armónico; armónico significaría también aquí lo que es más compatible; esa compatibilidad se convertirá más adelante en composibilidad. Lo que se está indicando con la equivalencia entre existencia y armonía manifiesta un paso ulterior a la consideración de que existir es ser pensado o ser sentido; ahora se añade que la existencia debe adscribirse a aquellas cosas que el Absoluto concibe como mejores, en el sentido de más armónicas, más concordes con la absoluta armonía de las cosas. El principio de la armonía es lo que el Leibniz maduro denominará *lex melioris*. El principio de la armonía y el principio de lo mejor son dos modos de decir el mismo principio. En un texto muy conocido afirma Leibniz que: "Examinadas las cosas correctamente, establezco por principio la armonía de las cosas, es decir, que cuanto más esencia pueda,

23. *Existere nihil aliud est quam harmonicum esse*, en I. IAGODINSKI, *Leibnitiana. Elementa philosophiae arcanae de summa rerum*, p. 36. Y: "Existere nihil aliud esse quam Harmonicum esse"; AK, VI, 3, p. 474. (*Existir no es otra cosa que ser armónico*, *Sobre el secreto de lo sublime o acerca de lo más elevado de todas las cosas,* en *Metafísica*, p. 72).

24. *La profesión de fe del filósofo*, AK, VI, 3, 146, en *Metafísica*, p. 63.

exista. Se sigue de aquí que hay más razón para existir que para no existir. Y todas las cosas existirían si eso pudiera ocurrir. Dado, en efecto, que algo existe, y no pueden existir todas las cosas posibles, se sigue que existen las cosas que contienen más esencia, pues no hay otra razón para elegirlas y excluir a las demás: por consiguiente, existe ante todo el ente perfectísimo de entre todos los posibles. Pero la razón por la que existen ante todo las cosas más perfectas es evidente, porque mientras son simultáneamente las más simples y perfectas, es decir, incluyen muchísimo, dejan lugar para un gran número de otras cosas. Por eso una cosa perfecta debe ser preferida a muchas imperfectas de igual peso, porque éstas impiden la existencia de las otras, mientras ocupan [su] lugar y tiempo”[25].

En consonancia con lo señalado, véase el siguiente texto en el que se encuentra una de las cuasidefiniciones leibnizianas de la existencia, en el que se entrelazan también la sensibilidad y la armonía como elementos pertinentes del existir: “No tenemos ninguna idea de la existencia, salvo que entendamos que las cosas son sentidas. No puede ser otra cosa, puesto que la existencia no se incluye en la misma [esencia], excepto en los seres necesarios. Sin alguien que sintiera no existiría nada. Sin un primero que sienta, el cual igualmente es causa de las cosas, nada podría ser sentido. La armonía de las cosas exige que se dé en los cuerpos lo que actúa en sí mismos. Acerca de la naturaleza del ente que actúa en sí mismo: actúa por los medios más simples; en él, en efecto, existe la armonía; en la que cuando algo comienza una vez ya es eterno”[26].

8. La existencia como perfección o predicado de la esencia

La doctrina sobre la existencia contenida en los textos referentes a la llamada demostración ontológica de le existencia de Dios es muy conocida; aquí traeré a colación lo imprescindible para plasmar ese momento del pensamiento leibniziano que tantos quebraderos de cabeza ha producido y con ello una relevante bibliografía, especialmente para fijar la

25. *Sobre el secreto de lo sublime o acerca de lo más elevado de todas las cosas*, AK, VI, 3, en *Metafísica*, p. 70.

26. *Sobre el secreto de lo sublime o acerca de lo más elevado de todas las cosas*, AK, VI, 3, en *Metafísica*, p. 70.

coherencia o incoherencia de Leibniz a propósito de la existencia como predicado o como no predicado[27]. Esos textos son, entre otros, los siguientes: *El ente perfectísimo es posible* (noviembre de 1676 [?]), *El ente perfectísimo existe* (noviembre de 1676 [?]), *Que el ente perfectísimo existe* (18 a 21 de noviembre de 1676 [?]), *Cómo debe probarse la existencia de Dios* (1678 a 1679 [?]); a ellos hay que añadir, también entre otros, *Existencia. Sobre si es una perfección* (1677 [?])[28] y la aludida *Correspondencia con Eckhard*.

En el primero de ellos, establece Leibniz que las perfecciones, es decir, las formas simples o cualidades absolutas positivas son indefinibles y por ello irresolubles; tras demostrar ese aserto, señala: “Y entre las formas simples se encuentra la existencia; es decir, es posible el Ente que junto con todas las demás perfecciones también contenga la existencia (pues también la existencia pertenece al número de las perfecciones, es decir, de las cualidades absolutas positivas)”[29]. Al final de ese texto, tras la prueba de Dios por la posibilidad de un ser que posea de modo compatible todas las perfecciones, se encuentra un texto que coincide con el siguiente citado *Que el ente perfectísimo existe*; en ellos, tras insistir en que “llamo perfección a toda cualidad simple que es positiva y absoluta,

27. Me satisface señalar aquí que un excelente tratamiento de ese problema está en los capítulos o epígrafes correspondientes de algunos trabajos doctorales defendidos en la Universidad de Navarra, posteriormente publicados, y a los que remito al interesado en un ampliación de esa temática; en concreto: C. MARTÍNEZ PRIEGO, “El argumento ontológico de Leibniz”, en A. L. GONZÁLEZ (ed.), *Las demostraciones de la existencia de Dios según Leibniz*, Eunsa, Pamplona, 2004, pp. 223-321; también, de la misma autora: “Existencia infinita y existencia finita desde la Teodicea leibniziana”, en A. L. GONZÁLEZ (ed.), *Posibilidad, contingencia, necesidad, existencia*, Eunsa, Pamplona, 2011, pp. 39-61; R. PEREDA, *La necesidad. Génesis y alcance de la noción en el pensamiento metafísico modal de Leibniz*, Eunsa, Pamplona, 2009. También pueden verse el interesante tratamiento realizado por A. FUERTES, “El argumento cosmológico”, en A. L. GONZÁLEZ (ed.), *Las demostraciones de la existencia de Dios según Leibniz*, 2004, pp. 43-135; también indicaciones muy útiles del mismo autor en su trabajo *La contingencia en Leibniz*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, 126, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001, pp. 76-77; y, más recientemente, existen muy interesantes apreciaciones sobre el tema en A. ECHAVARRÍA, *Metafísica leibniziana de la permisión del mal*, Eunsa, Pamplona, 2011. Puede verse también, A. L. GONZÁLEZ, “La existencia en Leibniz”, *Themata*, 1992 (9), pp. 183-196; en este libro en pp. 93-107.

28. Pueden verse todos esos textos en la edición citada de *Metafísica* (textos números 8, 9, 10, 20, 19, respectivamente).

29. *El ente perfectísimo existe*, AK, VI, 3, en *Metafísica*, p. 131.

es decir, aquella que expresa todo lo que expresa sin límite alguno”[30], y que tal tipo de cualidades, por ser simples son irresolubles e indefinibles (pues de otro modo no serían simples, sino un conjunto de varias), y por tanto no resulta difícil probar que todas son compatibles entre sí, y por tanto pueden darse en el mismo sujeto; al final de la demostración de esa compatibilidad de todas las perfecciones, que da lugar a la prueba de la existencia de un ente perfectísimo, afirma: “Por tanto, se da, o bien puede entenderse, un Ente que sea sujeto de todas las perfecciones, es decir, perfectísimo. De ahí que sea evidente de modo inmediato que él mismo existe, puesto que también la existencia se contiene entre las perfecciones”[31].

La existencia está incluida entre las perfecciones, y por tanto puede decirse que la existencia es un predicado de la esencia. La claridad de la afirmación es casi inmediatamente matizada por Leibniz, pues nunca consideró apodíctica una demostración del Absoluto por medio del argumento ontológico anselmiano y cartesiano si previamente no se probaba la posibilidad del Absoluto. Resulta claro, por lo demás, que la posibilidad, probada, del ente perfectísimo, lo convierte en necesario; dicho de otro modo, Leibniz modulará su argumento ontológico pasando de la consideración de las perfecciones a la posibilidad-necesidad; del Ser perfectísimo quedará poco, por así decir, a partir de esos años, y definirá al Absoluto como Ser Necesario. Por otra parte, una vez probada la posibilidad de Dios, y por tanto su existencia necesaria, no habría inconveniente en señalar que la existencia es una perfección que posee, al igual que todas las demás, pero parece claro que el “predicado” existencia decae en su valor excelso ante la realidad de ser necesario. E incluso habría que señalar que lo relevante, en la argumentación leibniziana, estriba en probar la posibilidad del Absoluto, y probada esa posibilidad, todo lo demás (perfección incluida) es inferior. Lo más alto del Absoluto es su posibilidad; por así decirlo esa es su mayor *perfección*; claro es que debe entenderse que la posibilidad supera a la perfección, y no se define por ésta.

Y además podrá, si se quiere, utilizar la existencia como incluida en la esencia del Absoluto (como por otra parte hacen muy diferentes filósofos, de distintas y aún contrarias doctrinas, como es lógico de diversas maneras); pero eso mismo queda menos claro que pueda decirse de las

30. *Ibid*., pp. 133 y 135.

31. *Ibid*., pp. 134 y 136.

cosas posibles que han alcanzado la existencia actual; en los entes posibles, propiamente hablando, no puede decirse que la existencia sea un predicado suyo, entre otras cosas porque no la poseen; a lo más que llegan es, y por cierto todas las esencias o posibles y sin distingo alguno, a tener como característica propia la exigencia de existencia; ahora bien, si la esencia posee exigencia de existencia, resulta nítido que ésta no puede ser un predicado. Si hay una pretensión a existir, (y para Leibniz eso, como veremos, es una verdad de hecho), la existencia tiene que ser autónoma respecto a la esencia (por muy ligada, relacionada…, que esté con ella), y por consiguiente no es una perfección esencial.

Con lo anterior no estoy queriendo señalar que no hay problema, o que la controversia no tiene sentido; naturalmente que lo tuvo, y ciertamente lo sigue teniendo, pues en gran medida la oscilación leibniziana en los textos sobre la existencia siempre llevará a diversas hermenéuticas; ahora bien, conociendo los textos, se hace preciso salir del atolladero de las explicaciones dialógicas leibnizianas y buscar una solución, que precisamente no puede ser solamente lógica (de ahí el abandono ya antiguo de las tesis logicistas sobre las conocidas doctrinas filosóficas de Russell y Couturat), sino metafísica, a la que por otra parte el propio Leibniz se encaminó para resolver, o intentarlo de otra manera, el problema de la existencia[32]. Las oscilaciones leibnizianas, claras en el tenor de los textos, tienen algún tipo de resolución precisamente con la matización, explicación o abandono (al menos parcial) de la consideración de la existencia como un predicado. Anclarse en una visión (prejuicio habría más bien que decir) logicista, como es el caso bien conocido de Russell, conducirá a la conclusión de un Leibniz incoherente. Pero no hay incoherencia, porque la visión lógica no es la única, ni en último término la definitiva de la doctrina leibniziana. La consideración de la existencia como perfección, nota o predicado de la esencia es, a mi modo de ver, una solución que debería establecerse como una doctrina provisional en el pensamiento de Leibniz.

Aunque he anticipado mi opinión de la solución al problema de la controversia sobre si la existencia es una perfección en el pensamiento leibniziano, veamos algunas de las expresiones de la *Correspondencia*

32. Sobre esos problemas y otros relacionados son muy útiles los siguientes trabajos: A. HEINEKAMP, "Lógica y metafísica en Leibniz. Principales líneas de interpretación durante el siglo XX", *Diálogo Filosófico*, 1991 (19), pp. 4-31; G. MARTIN, *Leibniz. Logique et Métaphysique*, traduit par M. Regnier, Beauchesne, París, 1966.

con Eckhard[33], en los que se comprueba con facilidad esas oscilaciones y dudas de Leibniz sobe la existencia, y también a propósito del argumento ontológico precisamente, al que se aludió más arriba con los textos referentes a la equivalencia de perfección-existencia. Señala Leibniz a Eckhard: "Para que esto quedara claro, había que resumir el argumento de Descartes, en estos términos: Dios es el Ente perfectísimo; la existencia es propia del concepto de Ente perfectísimo, puesto que pertenece al número de las perfecciones. Por tanto, Dios existe. Me parecía que este argumento puede exponerse más resumidamente omitiendo la mención de las perfecciones, si razonamos como sigue: el Ente cuya esencia incluye la existencia, existe necesariamente; Dios es el Ente a cuya esencia pertenece la existencia; luego Dios existe necesariamente.

Apunté que en esta demostración de la existencia divina se han de considerar dos cosas: primera, si el Ente perfectísimo implica o no implica contradicción; segunda, supuesto que el Ente perfectísimo no implique contradicción, hay que ver si la existencia pertenece al número de las perfecciones. Pues, en efecto, parece que las perfecciones son unas ciertas cualidades, cosa que no es la existencia. Y así, pedí que se declarase qué se entiende con el nombre de perfección"[34].

Resulta incuestionable la perplejidad o duda leibniziana sobre la identificación de la existencia con la perfección; más bien parece que no se trata de una perfección o cualidad. A la petición de Leibniz de que defina con mayor amplitud o claridad la perfección, Eckhard responderá que no es sencillo definir lo que es una perfección, pero en cualquier caso –afirma– "todos deben conceder que existir es una cierta perfección y que los seres que existen son más perfectos que los que no existen"; por eso, la "perfección es todo atributo o realidad"; la contraargumentación de Leibniz lleva contra las cuerdas a Eckhard[35]. No parece posible entrar

33. Esa correspondencia se cita por *Correspondencia de Leibniz, Eckhard y Molano,* AK, II, 1, pp. 478 ss., y por la versión castellana *Leibniz/Eckhard. Correspondencia Filosófica*, A. Navarro, traducción e introducción, Cuadernos de Anuario Filosófico, 17, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1994.

34. *Correspondencia Filosófica de Leibniz, Eckhard y Molano,* AK, II, 1, en A. Navarro, 1994, pp. 50-51.

35. "El: Esto no se puede definir fácilmente, como otras muchas cosas por todos conocidas. Mas Yo: Eso no es definición de perfección, sino un ejemplo de perfección.

El: Perfección es todo atributo o toda realidad.

Yo: Así pues, ¿también el dolor es una perfección?

aquí a la solución leibniziana del problema que plantea con el contraejemplo del dolor (que por cierto no parece muy plausible); si se ha traído a colación es para poner de manifiesto la controversia y las dudas razonables de Leibniz a la hora de considerar la existencia como un predicado.

La existencia, pues, no se incluye en la esencia a modo de perfección o predicado; en todo caso será la actualización o actualidad de la esencia; como señala en un famoso texto de esa correspondencia: "*Quando de existentia loquor, loquor de actuali, opponitur enim essentiae, seu possibilitati existendi*". Cuando se habla de la existencia nos estamos refiriendo a lo actual, a lo cual se opone la esencia o posibilidad de existir[36]. La existencia *se opone* a la posibilidad o esencia. Incluso a esa actualidad se le puede, si se quiere, llamar perfección, pero queda claro que es una perfección extraesencial, más en la línea de una consideración de la existencia como perfección de las perfecciones, la cual no es sin embargo una perfección más de la esencia[37]. Por tanto, debe añadir algo más a la esencia posible; y si se prefiere seguir con la consideración de la perfección, la existencia añade –por así decirlo– un *plus* de perfección.

Hay un texto que, en mi opinión, da luz sobre el asunto en la doble vertiente de (1) la consideración de la perfección de la existencia, y (2) la referencia a la existencia como lo mejor en el sentido de más deseable ra-

El: El dolor no es algo positivo, sino la privación de tranquilidad, como la oscuridad es privación de la luz.

Yo: Me parecía que tanto se puede decir que el dolor es privación de placer, como que el placer es privación de dolor. Pero en cualquier caso, tanto el placer como el dolor son algo positivo. Y la relación del placer con el dolor es muy diferente de la de la oscuridad con la luz. Pues la oscuridad, una vez desaparecida la luz, no puede aumentar ni disminuir; ni, allí donde la luz falta totalmente, puede una oscuridad ser mayor que otra. Pero en cambio, el dolor no se da con la sola ausencia del placer; y además, algún dolor es más fuerte que otro. Así pues, se sigue que el Ente perfectísimo también ha de tener dolores.

El: Se puede decir que los dolores son perfecciones materialmente, en cuanto contienen algo positivo, y de este modo pueden darse en Dios"; *Ibid*., p. 53.

36. *Correspondencia Filosófica de Leibniz, Eckhard y Molano,* AK, II, 1, en A. Navarro, 1994, p. 73, nota de Leibniz al pie del texto de Eckhard.

37. La expresión "perfección de las perfecciones", como es conocido, es de raigambre tomista, y de suyo posee un significado diferente, pues para Tomás de Aquino el ser, extraesencial y perfección por antonomasia, es perfección de las perfecciones, pero no es simplemente actualización, o algo fáctico, como ocurre en la doctrina leibniziana.

cionalmente, es decir agradar a un entendimiento (lo cual llevará consigo posteriormente la referencia a un proceso creador sujeto a la *lex melioris*): "admitiré que la existencia es una perfección si, sin considerar las demás circunstancias de la vida, es mejor existir que no existir. E interpreto *mejor* como más deseable racionalmente"[38].

El carácter de perfección de la existencia procede, pues, de la característica que tiene la esencia de ser existenciable. Ahora bien, como tendremos ocasión de señalar más pormenorizadamente, la esencia existenciable necesitará otros elementos, no incluidos en ella, para devenir existente. Y eso conforma, a mi modo de ver, la necesidad de una búsqueda de la naturaleza y razón de la existencia fuera de su consideración como perfección o predicado de la esencia.

Como confirmación de esos aspectos señalados respecto a la muy relevante *Correspondencia entre Leibniz y Eckhard*, traigo a colación un texto, que en buena parte resume lo señalado respecto a mi interpretación y forma la apertura a otros elementos metafísicos, con los que se hará preciso contar para profundizar en la búsqueda de una noción de la naturaleza y definición más adecuada de existencia. Ese texto pertenece a un opúsculo denominado *Existentia. An sit perfectio*: "Se puede dudar mucho sobre si la existencia sea una perfección, es decir, un grado de la realidad: porque se puede dudar si acaso la existencia pertenece al número de las cosas que se pueden concebir, es decir, que son partes de la esencia: o si, en realidad, es sólo un cierto concepto imaginario como lo es el de *calor* y el de *frío*, que no son más que una denominación de nuestra percepción, no de la naturaleza de las cosas. Sin embargo, si consideramos cuidadosamente que concebimos algo mayor al pensar que la cosa *A* existe que cuando pensamos que es posible, parece, por tanto, que es verdad que la existencia es un cierto grado de realidad; o bien que ciertamente es alguna relación respecto a los grados de la realidad; ahora bien, la existencia no es un grado de la realidad: pues en efecto de cualquier grado de realidad se puede entender tanto la posibilidad como la existencia: por consiguiente, la existencia será un exceso de los grados de realidad de una cosa por encima del grado de realidad de la cosa opuesta, esto es, que *existe* aquello que es más perfecto entre todas las cosas que son incompatibles entre sí y, a su vez, lo que existe es más perfecto que

38. *Correspondencia Filosófica de Leibniz, Eckhard y Molano,* AK, II, 1, en A. Navarro, 1994, p. 64.

las demás cosas. Por tanto, ciertamente es verdadero que lo que existe es más perfecto que lo que no existe, pero no es cierto que la existencia misma sea una perfección, puesto que sólo es una cierta comparación de las perfecciones entre sí"[39].

Parece pertinente reparar en las afirmaciones iniciales de la existencia como grado de realidad, que posteriormente es matizada por Leibniz señalando que en todo caso será un "exceso" de realidad, por dos motivos: uno, por cuanto la realidad, como ya se indicó al principio, para Leibniz es tanto la posibilidad o esencia como la actualidad o existencia; y dos, que la existencia compete a aquel posible que es más perfecto. En cualquier caso, "no es cierto que la existencia misma sea una perfección".

9. Resumen de lo ganado y antesala de nuevos caminos en la búsqueda de la definición de existencia

A mediados de la década siguiente, Leibniz escribe un texto, que merece la pena estudiar, pues además de resumir algunos tratamientos señalados sobre el problema planteado, nos pondrá en franquía para las subsiguientes delimitaciones necesarias para comprender la metafísica de la existencia leibniziana. Ese texto se denomina *Investigaciones generales sobre el análisis de las nociones y las verdades*, escrito en 1686. En él hay dos parágrafos (el 73 y el 74, si bien éste último hace referencia solamente a las proposiciones existenciales), que aportan interesantes delimitaciones sobre nuestro problema, además de resumir o insistir en puntos ya señalados[40] (algunas de ellas, como es fácil advertir, comparecen también en otros conocidos textos leibnizianos). El parágrafo 73 comienza así: "Ahora bien, se pregunta qué significa lo *existente*; ciertamente, lo

39. *Existencia. Sobre si es una perfección* (1677 [?]), AK, VI, 4 b, en *Metafísica*, pp. 119-120.

40. Existe versión castellana de ese texto leibniziano: *Investigaciones generales sobre el análisis de las nociones y las verdades,* 1686, Introducción, traducción y notas de M. Beuchot y A. Herrera Ibáñez, Universidad Nacional Autónoma de México, México. Aunque tendré en cuenta esa traducción, sin embargo, es mía la traducción de los textos que aduzco incluidos en esas *Investigaciones*.

existente es ente o posible, y algo más"[41]. Como ya se aludió más arriba, la entidad está identificada con la faz esencial y la esencia equivale a la posibilidad (incluso se podría decir, señala Leibniz, que la existencia posible coincide con la esencia)[42]; por eso, la existencia debe ser lo posible más *algo más*; ese más, que constituirá la existencia actual, debe caracterizarse como un añadido o sobreañadido a la posibilidad; con las mismas palabras de Leibniz: "nosotros entendemos la existencia como actual, es decir, como algo sobreañadido a la posibilidad o esencia"[43].

A ese sobreañadido Leibniz añade a continuación una condición o requisito: es existente el ente que es compatible con más entes (es decir, como subraya en otros lugares, no sólo los posibles perfectos de suyo sino los perfectos compatibles, o composibles como terminará por decir, consagrando el término). En ese sentido, Leibniz subraya, como lo hará siempre que trate el tema, que el existente por antonomasia es Dios, es decir, el ente máximamente posible. Sin el ser Necesario de suyo no habría paso de las esencias a las existencias, ni podría darse una causa de que algo exista; es más, no existiría nada[44].

El planteamiento general es, inicialmente, muy claro: existen sólo los posibles más perfectos, ya que el Absoluto aunque puede todo quiere, exclusivamente, lo mejor; con la conocida aserción leibniziana: "Lo posible es todo aquello que no implica contradicción. Las realidades actuales no son sino los mejores de entre los posibles. Sin embargo, lo que es menos perfecto no es por ello mismo imposible; hay que distinguir entre lo que Dios quiere y lo que Dios puede: quiere lo mejor, puede todo"[45].

Es pertinente recordar aquí que lo existente, según Leibniz, es el posible más perfecto, o sea, el que es composible con más cosas, es decir, el que envuelve más realidad, ya que efectivamente, según su doctrina, todo existente envuelve todas las cosas con las que coexiste[46].

41. *Ibid*., p. 762.

42. "Omnibus autem conceptis, non video quid aliud in Existente concipiatur, quam aliquis Entis gradus, quoniam variis Entibus applicari potest. Quanquam nolim dicere aliquid existere esse possibile seu Existentiam possibilem, haec enim nihil aliud est quam ipsa Essentia"; *Ibid*.

43. *Ibid*.

44. Cfr. *Si el ser necesario es posible, existe*, AK, VI, 4 b, en *Metafísica*, p. 211.

45. *A Bernouilli*, GM, III, p. 574.

46. Cfr. *Definitiones. Notiones. Characteres*, AK, VI, 4, p. 875.

Lo que agrada a un poderoso entendimiento, se decía hace un momento; la presuposición de la existencia de algo, pues, es agradar a un entendimiento que pueda realizarla, y que por medio de una elección, la producirá. De ahí otra de las descripciones más conocidas de la existencia según Leibniz: es existente lo que agrada a alguna mente y no desagrada a otra más poderosa. Si se establece la existencia de un entendimiento poderoso o máximo, existir estriba en no desagradar a esa mente o entendimiento máximo[47]. Como afirma en *Sobre la necesidad y la contingencia*, "la noción de existencia es tal que resulta existente aquel estado del universo que agrada a Dios. A Dios le agrada libremente aquello que es más perfecto"[48]. Del agradar, o no desagradar, al máximo entendimiento, Leibniz concluirá (trámite el principio de razón suficiente: a cualquier entendimiento le agrada lo que lleva consigo una razón suficiente, y no lo que carece de razón) que el más perfecto es el que se convierte en existente, es el elegido, y esa elección es una elección libre[49]. El planteamiento del problema es claro, si se tiene en cuenta la articulación, tal como Leibniz la entiende, de posibilidad, imposibilidad, composibilidad, necesidad y existencia. En este sentido, Haya ha señalado que "el propio Leibniz se esfuerza por mantener la distinción entre el orden de lo temporal-contingente y el de lo eterno-necesario. En relación con semejante distinción se sitúa el juego entre los principios de identidad-no contradicción y el de razón suficiente. La identidad rige el dominio de la necesidad, excluyendo estrictamente la imposibilidad. Pero no todo lo posible es composible. El dominio de lo que realmente llega a la existen-

47. "Ajo igitur Existens esse Ens quod cum plurimis compatibile est; seu Ens maxime possibile. Itaque omnia coexistentia aeque possibilia sunt. Vel quod eodem redit, existens est quod intelligenti et potenti placet, sed ita praesupponitur ipsum Existere. Verum poterit saltem definiri, quod Existens est quod Menti alicui placeret, et alteri potentiori non displiceret si ponerentur existere mentes quaecunque. Itaque res eo redit, ut dicatur Existere quod Menti potentissimae non displiceret, si poneretur mens potentissima existere"; *Ibid*., p. 763.

48. AK, VI, 4 b, en *Metafísica*, p. 133.

49. "[…] sic potius definiendum est Existit, quod Menti alicui (existenti) placet (*existenti*, non debet adjici, si definitionem non simplicem propositionem quaerimus), nec Menti potentissimae (absolute) displicet. Placet autem menti potius id fieri quod habet rationem, quam quod non habet rationem, ita si plura sint *A, B, C, D*, et unum ex ipsis sit eligendum, et sint *B, C, D* per omnia similia, at solum *A* ab aliis sese aliqua re distinguat, Menti cuilibet hoc intelligenti placebit *A*. Idem est si saltem discrimen non appareat inter *B*, *C*, et *D*, appareat autem inter *A* et ipsa, et mens decreverit eligere, eliget *A*. Libere tamen eligit, quia potest adhuc inquirere, an non sit discrimen inter *B, C, D*"; *Ibid*., p. 763.

cia involucra la noción de composibilidad, el principio de razón suficiente y, asimismo, el principio de perfección. Dios decide obrar de acuerdo con el principio de perfección y elige crear la mejor de las combinaciones de posibles"[50].

Alcanzar la existencia está relacionado con agradar al máximo y poderoso entendimiento; no es algo que proceda de la propia definición de la esencia, precisamente porque la existencia no se incluye en ella, como ya hemos subrayado; a este propósito explica Leibniz que "La causa de que cierta cosa contingente exista en lugar de otra no se deduce sin más de su mera definición, sino de la comparación con otras cosas; pues habiendo como hay infinitos posibles que, sin embargo, no existen, no se debe buscar la razón de que existan en vez de aquéllos a partir de su definición (dado que su no existencia implicaría una contradicción y los otros no serían posibles, en contra de la propia hipótesis), sino a partir de un principio extrínseco, cual es el de ser más perfectos que los demás"[51].

El agradar al más poderoso entendimiento conlleva, en su caso, además de la presuposición de otras condiciones ya señaladas (posibles que son más perfectos, completos en sí mismos), tanto la elección libre de los posibles como la propia libertad de las esencias que han alcanzado la existencia actual.

10. Posibles no existentes

Por lo que respecta al segundo de esos dos temas, el problema de la existencia de posibles meramente posibles, cuestión de singular relevancia para el leibnizianismo para evitar el determinismo o necesitarismo, sería preciso una atención más larga de la que aquí posible dedicar; sin embargo traeré a colación un texto, en el que precisamente se considera a la existencia como aquello que agrada al máximo entendimiento. Ese texto, titulado *Sobre la necesidad y la contingencia*, subraya la doctrina leibniziana, en la que Leibniz tanto tuvo que insistir, de la no necesidad

50. F. HAYA, "El tiempo y las modalidades en Leibniz", *Anuario Filosófico*, 2005 (38, 1), p. 165.

51. *Reflexions sur Bellarmin*, en Grua, pp. 301-302.

de todo lo que llega a la existencia; existen, en efecto, posibles no existentes, cosas posibles que no llegan a la existencia actual[52]. Afirma Leibniz: "La noción de existencia es tal que resulta existente aquel estado del universo que agrada a Dios. A Dios le agrada libremente aquello que es más perfecto. Y así justamente se incluye la acción libre. Y ¿acaso puede darse razón hasta de la misma acción libre? Si tomamos la acción libre de Dios desde un punto de vista temporal, tendremos que su razón es otra acción de Dios precedente también libre, y así sucesivamente. Si se trata de la acción libre, pero considerada desde el punto de vista de la eternidad, ¿qué razón podemos dar por la cual Dios haya formado esa acción de una vez para siempre? Pues ninguna otra, salvo la misma naturaleza o perfección divina. A lo cual añadiremos que en las cosas contingentes no puede demostrarse el predicado a partir de la noción del sujeto, sino que solamente puede darse una razón no necesitante, sino inclinante. El hombre actúa libremente, y dondequiera que algo se siga de su elección, será libre en el hombre, si bien en el cuerpo sucederá con necesidad física a partir de la hipótesis del decreto divino"[53].

11. Posibilidad, elección y existencia

Por lo que hace a la elección de los posibles, según lo señalado antes, parecería estar en entredicho al menos la libertad de especificación a la hora de la elección, pues si deben llegar a la existencia las esencias o posibles perfectos, parece claro que Leibniz tendrá que explicar esa, al menos en apariencia, ausencia de libertad en la elección. Como es notorio, el filósofo de Hannover, tratará a lo largo de muchos años, con gran profusión de escritos y con diferentes soluciones, de salvar una verdadera y libre elección de criaturas posibles que alcanzan la existencia actual; si la elección fuera infalible, el determinismo sería la doctrina consecuente.

52. "Si todas las proposiciones, incluso las contingentes, pueden reducirse a proposiciones idénticas, entonces ¿no son todas ellas necesarias? Claramente respondo que no. Pues aunque sea cierto que adviene a la existencia aquello que es más perfecto, sin embargo también lo menos perfecto es posible. En las proposiciones de hecho se incluye la existencia"; *Sobre la necesidad y la contingencia*, AK, VI, 4 b, 1449-1450, en *Metafísica*, p. 133.

53. *Ibid*.

Entre los muchos textos que podrían aducirse para dar cuenta y razón de la postura leibniziana, elijo el titulado *De ratione cur haec existant potius quam alia,* escrito del año 1689. La razón por la cuál existen unas cosas y no en cambio otras, comienza señalando Leibniz, es idéntica a aquélla por la que se explica que haya cosas y no más bien nada. Existe una prevalencia de razones para existir, la cual es superior a las razones para la no existencia; señala Leibniz, sintetizando sus doctrinas ya recogidas arriba, que en último término esa razón estriba "en la exigencia de existir ínsita en las esencias, de tal manera que existen aquéllas que no encuentran impedimento. Pues si nada exigiera existir, no habría razón de la existencia. Además, en tal caso tampoco podría darse la razón de por qué un determinado posible pretende la existencia por encima de otros. Supuesta la exigencia de existir de todos los posibles, se sigue la existencia de algunos, y no siendo posible la coexistencia de todos ellos, se sigue la existencia de aquéllos que permiten la mayor coexistencia posible"[54].

Aunque sea texto muy conocido, resulta oportuno traer a colación las frases centrales de *Omne possibile exigit existere*. Todo posible tiende a la existencia, e incluso la alcanzaría si no hubiera algo que lo impidiese, algo con lo que no fuera compatible, armónico o composible: "En efecto, o bien todas las cosas existen y entonces todo posible exige existir hasta el punto de existir también, o bien algunas cosas no existen, y entonces debe darse razón de porqué algunas cosas existen en lugar de otras. Pero en este caso no puede darse otra razón que la razón general de la esencia, o sea, la posibilidad, si se admite que por su naturaleza es posible exigir la existencia y por cierto, según la razón de posibilidad, o sea, según el grado de la esencia. Si en la naturaleza misma de la esencia no hubiera cierta inclinación a existir nada existiría"[55].

Leibniz subraya reiteradamente que: a) todo posible tiende a la existencia a partir de sí mismo; se entiende que esa afirmación no admite ninguna restricción, es decir no hay ningún posible que carezca de ese *conatus ad existentiam*[56]; b) que la *vis ad existendum* es una característica,

54. *La razón por la que existen estas cosas más bien que otras*, AK, VI, 4-B, pp. 1634-1635, en *Metafísica*, 1689, p. 209.

55. G., VII, pp. 194-195. He tomado la traducción de A. Fuertes, en su trabajo citado *La contingencia en Leibniz*, p. 51.

56. "Pero la causa que hace que algo exista, o sea, que la posibilidad exija la existencia, hace también que todo posible tenga un conato a la existencia, porque no cabe encontrar en general una

nota o predicado de toda esencia, y c) y que es necesario que esa tendencia, reclamación o exigencia tenga su razón última en un ser último, distinto de la esencia posible, por cuanto se hace preciso que la razón "de existir de las esencias tenga una raíz existente *a parte rei*; de lo contrario nada habría en las esencias sino una ficción de la mente, y como de la nada nada se sigue, lo que habría por siempre y necesariamente sería la Nada. Únicamente puede ser dicha raíz el Ser Necesario, garante de las esencias y fuente de las existencias; es decir Dios, agente perfectísimo por el cual y a partir del cual existe todo; y agente voluntario que, determinado a lo que es lo mejor, elige por tanto aquello que proporciona una mayor perfección en el concurso [de los posibles que pretenden existir]. Este concurso es real y efectivo porque implica la sabiduría y potencia de la causa primera, de modo que posibilita y asiste a la suma razón. De este modo, las esencias se abren a sí mismas camino a la existencia, pero en Dios y a través de Dios, de tal manera que en Dios está la realidad de esas mismas esencias o verdades eternas, y también en Dios se origina la producción de las existencias, o verdades contingentes"[57].

12. Creación, voluntad absoluta y existencia finita

La existencia está pensada, pues, por Leibniz en función del proceso o mecanismo metafísico que él denomina la originación radical de las cosas. La metafísica leibniziana de la creación estriba en el traslado de las esencias a las existencias actuales, lo cual supone las características que estamos señalando; la primera de ellas resulta la raíz de todo el proceso o mecanismo metafísico creador: la existencia de un Absoluto creador, "por el cual y a partir del cual existe todo". En ese todo, como ya se ha indicado, se incluyen los posibles y los seres actuales existentes. Solamente un texto de Leibniz a este respecto: "la posibilidad misma de las cosas, aunque éstas no existan en acto, tiene su realidad fundada en la existencia divina: pues si Dios no existiera nada sería posible y los posi-

razón de la restricción a ciertos posibles"; *Resumen de Metafísica*, nº 5, G. VII, p. 289, en *Metafísica*, p. 302.

57. *La razón por la que existen estas cosas más bien que otras* (1689), AK, VI, 4-B, pp. 1634-1635, en *Metafísica*, p. 210.

bles están desde toda la eternidad en las ideas del entendimiento divino"[58].

Por así decirlo, a falta de decreto creador no existe nada; o con palabras contundentes del propio Leibniz: "La existencia que no es querida por Dios no existe"[59]; ahora bien, él mismo no se olvida de recalcar también que debe suprimirse el sesgo necesitarista de esa expresión; eso es lo que Leibniz intentará siempre y de manera denodada.

Por una parte, hay posibles meramente posibles, es decir aquellos posibles que no han existido nunca, no existen ahora ni existirán en el futuro; esa doctrina es capital en el pensamiento metafísico leibniziano; de otro modo no cabría la contingencia; baste recordar un texto neto y muy expresivo: "Si uno quisiera rechazar absolutamente los posibles puros, se destruirían la contingencia y la libertad; pues si no hubiera nada posible aparte de lo que Dios ha creado efectivamente, entonces, esto creado por Dios sería necesario, y Dios queriendo crear algo, no podría crear nada más que esto, suprimiendo, en tal caso, la libertad de elección"[60].

Ciertamente, como señala Leibniz, la perfección o grado de la esencia es el principio de la existencia[61]. Además, el grado o perfección o riqueza o consistencia de una esencia o posibilidad existenciable, en la que está inserta la exigencia de existir, no posee el poder de existencializarse[62]; existen, como ya se señaló, otros asuntos con los que hay que contar, como, p. e., que la posibilidad debe contar con la composibilidad para que efectivamente pueda ser tenida en cuenta en el proceso de existencialización. Por eso, siempre será determinante, dentro de la metafísica modal leibniziana, que el posible existenciable composible, que posee

58. *Vindicación de la causa de Dios mediante la conciliación de su justicia con sus demás perfecciones y con todos sus actos*, G., VI, § 8, pp. 439-440, trad. en E. OLASO (ed.), *G. W. Leibniz. Escritos filosóficos*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2003, pp. 609-610.

59. *De libertate*, Grua, p. 291.

60. *A Arnauld*, G. II, pp. 56-57.

61. "La perfección, es decir, el grado de esencia (mediante el cual son composibles el mayor número de cosas) es el principio de la existencia"; *Sobre la originación radical de las cosas*, en *Metafísica*, p. 281.

62. Acotaciones interesantes sobre ese problema y los titubeos leibnizianos al respecto pueden verse en G. AULETTA, *Determinismo e contingenza. Saggio sulla filosofia leibniziana delle modalitá*, Morano, Nápoles, 1994.

todo menos la existencia actual, de suyo y por sí mismo no tiene poder de darse la existencia, puesto que no posee la razón suficiente de la existencia, la cual le viene de fuera; como se advirtió, Leibniz subraya con fuerza que solamente el Ser Necesario posee razón suficiente de su existencia; las demás esencias o posibles tienen la razón suficiente de su existencia (o de su posibilidad no existente por toda la eternidad) fuera de ella misma. Solamente una existencia necesaria puede dar cuenta y razón de las existencias no necesarias (contingentes o hipotéticamente necesarias).

A mi juicio, la profundización en este punto, debe llevar a entender que, según Leibniz, para una esencia existenciable la existencia no puede ser un predicado suyo; aspirar, reclamar, exigir la existencia por parte de un posible existenciable (con todos los requisitos, etc.) lo más que puede llevar consigo es su relación o referencia a esa existencia a la que propende, pero no puede afirmarse que la existencia forme parte de una esencia plenamente constituida; cito a continuación uno de los más famosos textos de Leibniz, que pueden en el que están incluidos varios elementos nocionales muy relevantes de su doctrina metafísica, para insistir en ese punto: "para explicar con un poco más de claridad cómo de las verdades eternas, esenciales o metafísicas se originan las verdades temporales, contingentes o físicas, debemos reconocer en primer lugar que, por lo mismo que existe algo más bien que nada, hay en las cosas posibles, es decir, en la posibilidad misma o en la esencia, una cierta exigencia de existencia, o por así decirlo, una pretensión a existir, y para expresarlo en una palabra, que la esencia tiende por sí misma a la existencia. De aquí, pues, se sigue que todas las cosas posibles, es decir, que expresan la esencia o la realidad posible, tienden con un derecho igual a la existencia en proporción a la cantidad de esencia o de realidad, o sea, en proporción al grado de perfección que encierran; la perfección no es otra cosa, en efecto, que la cantidad de esencia. Por eso, pues, se comprende de manera clarísima que entre las infinitas combinaciones de los posibles y las series posibles existe aquélla por medio de la cual llega a la existencia la mayor cantidad de esencia, o sea, de posibilidad"[63].

Si la esencia tiende por sí misma a la existencia, es que no la posee como parte suya; en toda la riqueza perfectiva de una esencia existenciable y composible no se encuentra la existencia. Todo eso será condición

63. *La originación radical de las cosas*, en *Metafísica*, p. 279.

necesaria, pero no suficiente, para la existencialización. Por eso, parece pertinente afirmar que la existenciabilidad no conlleva, de manera automática, la existencialización. Como es natural, en consonancia con lo ya señalado, la existencia, en la doctrina leibniziana, estará relacionada o hará referencia a la esencia correspondiente, pero no forma parte suya. Al ser el posible un antecedente de lo real actual, y darse una perfecta correspondencia entre realidad posible y realidad actual puede afirmarse que la existencia dependerá de la esencia, e incluso como hemos señalado ya, en la posibilidad está el origen de la existencia; ahora bien, el origen no es la causa; la causa de la existencia está fuera de la esencia. Los posibles no existen y además carecen del poder de ponerse a sí mismos en la existencia, por lo que se hará preciso buscar la causa de la existencia de una esencia o posible en un ser que tenga la existencia de modo necesario[64].

Siempre hay una razón por la que existe algo en vez de nada y también una razón por la que existe una cosa en vez de otra; esa razón, señala insistentemente Leibniz, hay que establecerla en algún ente real que sea causa suya, y en último termino deberá ser un Ser Necesario, que se constituye como razón última de las cosas[65]. En un texto, breve y enjundioso, Leibniz une precisamente la demostración del Ser Necesario con la posibilidad de la existencia en general de algo; merece la pena traerlo a colación: "La proposición «si el ser necesario es posible, se sigue que existe» es la cima de la doctrina modal, y la que en mayor medida permite el paso del poder ser al ser, o de las esencias de las cosas a sus existencias. Y puesto que este paso es necesario, pues de lo contrario no existiría nada, también se sigue de aquí que el ser necesario es posible, y por

64. Cfr. *Dialogue entre Theophile et Polidore,* Grua I, p. 286.

65. "(1) Hay en la naturaleza una razón de por qué existe algo en vez de nada. Ello es consecuente con aquel gran principio según el cual nada se hace sin razón, de modo que también tiene que haber una razón de por qué existe una cosa en vez de otra.

(2) Esta razón debe estar en algún ente real, o sea, en una causa. Pues la causa no es otra cosa que la razón real, y las verdades de las posibilidades y de las necesidades (es decir, de las posibilidades negadas respecto de lo opuesto) no establecerían algo a no ser que las posibilidades se fundaran en una cosa que existe en acto.

(3) Ahora bien, este ente tiene que ser necesario; de no ser así, habría que buscar de nuevo fuera de él la causa de por qué existe en vez de que no exista, contrariamente a lo supuesto. Es claro que aquel ente es la razón última de las cosas y se lo suele llamar con un nombre, DIOS": G. W. LEIBNIZ, *Resumen de Metafísica*, en *Metafísica*, p. 301.

tanto existe. Así pues y en rigor, si no existiera el Ser necesario no se podría dar razón alguna de la existencia de las cosas, ni tampoco habría causa de por qué exista algo. O con mayor brevedad: es necesario que algo exista, y por esto mismo se da el Ser necesario"[66].

El Absoluto, como ya se aludió, es el origen y fuente o raíz de las existencias y de las esencias; ahora bien, las esencias proceden del entendimiento absoluto, mientras que las existencias derivan de la voluntad absoluta; si derivasen de la naturaleza del Absoluto, entonces sí que sería imposible evitar el necesitarismo; proceden del acto voluntario del Absoluto; ahora bien, eso –discúlpese la insistencia– expresa que para la existencia se requiere algo más que esencia completa y exigencia de existencia de esa esencia perfecta; el *conatus ad existendum* de una esencia perfecta, o *notio completa*, resulta insuficiente para ponerse a sí misma en la existencia[67].

Véase este texto, perteneciente a la madurez de su pensamiento, que recoge de manera nítida la aserción de que el Absoluto es por una parte fuente de las existencias, y también raíz de las esencias (o *radix possibilitatis*, como señala en otros lugares): "Es, asimismo, cierto que en Dios está el origen no sólo de las existencias, sino también de las esencias en tanto que son reales, o de aquello que en la posibilidad hay de real. Ello es debido a que el entendimiento de Dios es la región de las verdades eternas o de las ideas de las que aquéllas dependen: sin él no habría nada real en las posibilidades, y no sólo nada existente, sino tampoco nada posible"[68].

66. *Si el ser necesario es posible, existe*, AK, VI, 4 b, en *Metafísica*, p. 211.

67. "Proinde omne possibile existit, nisi impediat existentiam perfectioris. Ex his patet Essentias rerum pendere a natura divina, existentias a voluntate divina; neque enim propria vi sed decreto Dei existentiam obtinere possunt"; *Notationes Generales*, Grua, p. 324.

68. *Monadología*, en *Metafísica*, pp. 333-334. Por lo que se refiere a la fundamentación de las posibilidades o esencias, vid. también este texto: "la posibilidad [...] sería una ficción si no se fundase en algo realmente existente, a saber, en la sustancia o mónada primera, o sea, Dios"; *Grua*, pp. 392-393. Aunque ya haya sido aludido arriba, no está de más subrayar la insistencia leibniziana sobre la realidad de la esencias en el *país de los posibles* o *región de las ideas*, fundamentadas por otra parte en el Absoluto; cfr. este texto de uno de los opúsculos más relevantes de Leibniz: "Respondo que ni estas esencias ni las que referidas a ellas llaman verdades eternas son ficticias, sino que existen, por decirlo así, en cierta región de las ideas, es decir, en Dios mismo, fuente de toda esencia y de la existencia de todos los demás entes. Y para que no parezca que se ha dicho esto gratuitamente, la existencia misma de la serie actual de las cosas lo demuestra. En

13. El proceso electivo de esencias existenciables

Es capital, además, subrayar el proceso electivo de las esencias existenciables que alcanzarán la existencia actual. Con independencia del modo concreto por el que se produce el decreto creador y la misma creación (para Leibniz no son conceptos equivalentes: él distingue claramente entre querer un decreto creador, el decreto de crear y el proceso creador)[69], se hace necesario aludir a cómo es la elección de las existencias por parte del Absoluto, es decir, si la elección está determinada por la *lex melioris*, a la que según Leibniz el entendimiento absoluto tiene que plegarse, en cuyo caso existiría una elección infalible de lo mejor, con la consecuencia de la supresión de la libertad del absoluto al crear y con el establecimiento determinista de lo que llega a la existencia actual.

No seguiré aquí el largo, y en ocasiones sinuoso, proceso que Leibniz acometió con el intento de resolver o solventar el problema de la libre elección de la creación, o implantación de existencias actuales no necesarias por parte de un Absoluto omnipotente[70]. Aunque existen otros muchos que podrían citarse, directamente sólo traeré aquí a colación un texto, en el que se encuentra el punto que estimo más relevante para el tema de elección de las existencias. Me refiero al escrito cuyo título original es *De libertate a necessitate in eligendo*, que los editores de la edición crítica leibniziana fechan entre el verano de 1680 y el verano de 1684, traducido como *Acerca de la libertad exenta de necesidad en la elección* en la versión castellana de textos metafísicos de Leibniz a la que he hecho ya

efecto, como en esa serie, según pusimos de manifiesto antes, no se encuentra la razón, sino que debe buscarse en las necesidades metafísicas, es decir, en las verdades eternas, y como por su parte las cosas existentes no pueden proceder más que de cosas existentes, según ya lo hemos advertido más arriba, es preciso que las verdades eternas tengan existencia en un cierto sujeto absoluto o metafísicamente necesario, esto es, en Dios, mediante el cual (por emplear un barbarismo pero ciertamente expresivo) lleguen a realizarse estas cosas, que de otro modo serían imaginarias"; *Sobre la originación radical de las cosas*, en *Metafísica*, p. 281.

69. Un buen estudio de conjunto sobre el problema es el de J. M. ORTIZ, *El origen radical de las cosas. Metafísica leibniziana de la creación*, Eunsa, Pamplona, 1988.

70. Sobre éste último asunto, vid. una visión pormenorizada de los problemas implicados en ese atributo divino en S. FERNÁNDEZ, *La omnipotencia del Absoluto en Leibniz,* Eunsa, Pamplona, 2000.

referencia[71]. Subraya el filósofo de Hannover que cualquier entendimiento sabio (sea limitado como el humano, o ilimitado como el del Absoluto) inevitablemente debe elegir lo más perfecto, "lo realmente mejor"; eso es lo que hacen siempre los hombres. En otros textos señala también en el paso de las esencias a las existencias, de la posibilidad a la actualidad, lo que se traslada es lo mejor o el máximo posible: "establecido de una vez que el ente tiene predominio sobre el no ente, o sea, que hay una razón de por qué existe algo más bien que nada, es decir, que se debe pasar de la posibilidad al acto, entonces de aquí se sigue que aunque no se determine ninguna otra condición más, lo que llega a existir es el máximo posible respecto de la capacidad de tiempo y lugar (o sea, del posible orden de existencia)[72].

Nunca debe perderse de vista que ese traslado "de la posibilidad al acto" lleva consigo lo ya señalado: se traslada lo mismo. Dicho de otro modo, el decreto del Absoluto consiste en la decisión de elegir el mejor y así llevarlo hasta la existencia; pero lo que lleva hasta la existencia es idéntico, ni más ni menos del contenido esencial que se traslada; el decreto –afirma Leibniz– no cambia nada en la constitución de las cosas; las establece tal como eran en el estado de posibilidad[73].

Ahora bien, esa decisión por lo mejor o más perfecto no es necesaria ni está coaccionada, pues si así fuera no podría hablarse de posibles no existentes o, dicho de otro modo, posibles y necesarios serían equivalentes, con lo que solamente existirían los posibles que llegan a la existencia, o lo que es lo mismo: todo posible existe (que era la solución necesitarista de Spinoza, que Leibniz siempre procuró rechazar con claridad, como se ha subrayado; adviértase que decir que todo posible existe se corresponde, en último término, con que en realidad no hay posibles, ya que todo lo que llega a la existencia es necesario).

Como se ha advertido ya, ése es un punto capital que Leibniz siempre defendió como uno de los principios de su sistema filosófico: si no hubiera posibles que no llegan a existir, es decir, si todos los posibles existieran, como afirma Spinoza, propiamente no podría establecerse una razón para la existencia; no cabría ninguna *ratio existentiae*, lo cual lle-

71. Cfr. *Metafísica*, pp. 137 ss.

72. *Sobre la originación radical de las cosas*, en *Metafísica*, p. 281.

73. Cfr. *Ensayos de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, § 52.

varía consigo –afirma Leibniz– que lo único que subsistiría sería la posibilidad, lo cual conduciría a abundantes absurdos, entre los que no sería el menor que la Providencia quedaría arruinada[74]. En el texto no se refiere a Spinoza (con cuya doctrina la hemos comparado, por ser su concepción metafísicamente más relevante en este punto que otras) sino a Hobbes y a Wicleff, en estos términos: "Por consiguiente, hay que oponerse a la opinión de Hobbes y de Wicleff, que dicen que nada es posible excepto lo que llega a ser en acto, es decir, que todas las cosas son necesarias"[75]. Muy amplia fue la insistencia de Leibniz, como hemos visto, en señalar, de muy diferentes maneras, que solamente es necesaria la existencia divina; todas las demás existencias son contingentes, por cuanto la existencia no se sigue de su esencia, al revés que en el Absoluto[76].

Existen infinitos posibles (con las características de todo posible) que no llegan a la existencia porque sobre ellos no recae la elección. Eso es relativamente sencillo entenderlo; lo que resulta más complicado atisbar es por qué razón Leibniz no se percata de que si el Absoluto debe seguir la *lex melioris*, se está obligando a sí mismo a elegir un determinado posible (sea con el formato de proporcionar el decreto creador sobre el posible composible óptimo, que el que más le agrada por ser el más armónico, o bien como resultado de la doctrina (real o metafórica, para el caso es igual) de elegir al vencedor en la lucha o combate que los posibles sostienen en su búsqueda denodada por la existencia. Una objeción similar habría que realizar a la afirmación leibniziana de que el mundo ciertamente es necesario físicamente pero no metafísicamente, pues lo contrario de lo primero conllevaría solamente un absurdo moral mientras que lo contrario de la necesidad es un absurdo lógico[77]. Dios puede meta-

74. Cfr. L. COUTURAT, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, París, 1903; George Olms, Hildesheim, 1961, p. 530. Para un desarrollo de esa temática, cfr. A. L. GONZÁLEZ: "Lo meramente posible", *Anuario Filosófico*, 1994 (27), pp. 345-364; en este libro en pp. 71-92.

75. *Metafísica*, p. 137.

76. Cfr., entre otros muchos que podrían aducirse, este texto leibniziano: "en Dios la existencia no difiere de la esencia, o lo que es lo mismo, para Dios es existir es esencial. De donde se desprende que Dios es el Ser necesario. Las criaturas son contingentes, es decir, la existencia no se sigue de sus esencias"; *Sobre la contingencia*, Grua, p. 302, en *Metafísica*, p. 213.

77. "Y de este modo tenemos ya la necesidad física a partir de la necesidad metafísica; en efecto, aunque el mundo no es metafísicamente necesario de tal modo que lo contrario implique contradicción, es decir, un absurdo lógico, sin embargo, es físicamente necesario o está determi-

físicamente crear todo, pero moralmente sólo puede crear lo que crea: el mejor mundo posible, el óptimo. Leibniz no parece tener en cuenta que la libertad del Absoluto al crear es absoluta, pues Dios es libre de crear precisamente en cuanto crea, en cuanto al ejercicio (de crear o no crear) y en cuanto a la especificación (uno u otro mundo, mejor o peor).

Prosigo con el razonamiento leibniziano. Todo entendimiento que elige lo mejor, o lo que considera el verdadero bien, lo elige no de modo necesario sino de manera libre. Es más, en el caso del entendimiento absoluto hay que afirmar –subraya Leibniz– que el primero de los decretos libres de Dios consiste en su voluntad de actuar siempre del modo más perfecto (y a partir de ahí procederán los subsiguientes decretos). Ahora bien, la razón de la elección no lleva consigo que esa elección sea necesaria[78]; con la conocida expresión leibniziana: las razones son *inclinantes,* no *necesitantes*, inclinan pero no establecen necesidad en la elección realizada[79]. Leibniz siempre insistirá en subrayar que aunque pueda afirmarse que las cosas existentes poseen una necesidad como consecuencia del decreto creador que señala la elección y la existencia actual, esa necesidad es hipotética, no metafísica, por cuanto la necesidad no lo es de la esencia sino de lo que ha llegado a ser una existencia concreta; con las palabras del filósofo de Hannover: “Puede decirse que todas las cosas

nado de manera tal que lo contrario implica imperfección o un absurdo moral”; *Sobre la originación radical de las cosas*, en *Metafísica*, p. 280.

78. “Podría preguntarse si esta proposición: Dios elige lo mejor es necesaria, o si más bien es uno de sus decretos libres, concretamente el primero”; *Sobre la contingencia*, Grua, p. 303, en *Metafísica*, 215. No puedo entrar a detallar aquí la complejidad que introduce Leibniz en este punto de los decretos del Absoluto; citaré sólo un texto de botón de muestra: “Y porque Dios en el mismo acto en que decreta elegir tal serie hace también infinitos decretos, con respecto a todo cuanto está involucrado en ella –inclusive sus decretos posibles y leyes– para transferirlo de la posibilidad a la actualidad, por esto es evidente que una cosa es el decreto que Dios tiene en cuenta al decretar, y otra cosa es el decreto por el cual Dios decreta actualizar aquél, a saber, ese en virtud del cual él elige para que existan [...]. O sea, que una cosa es el decreto posible involucrado en la noción de la serie y de las cosas que entran en ésta, decreto que estatuye actualizar; y otra es el decreto por el cual estatuye actualizar aquel decreto posible”; *Verdades necesarias y contingentes* (ca. 1686), en E. DE OLASO (ed.): *G. W. Leibniz. Escritos filosóficos*, cit., p. 389.

79. “Una cosa es, efectivamente, que siempre se pueda dar razón de por qué se elige y otra cosa es que la elección sea necesaria. Las razones inclinan, no imponen necesidad, aunque se siga con certeza aquello hacia lo que inclinan. Por el contrario, como en los animales no se da la reflexión, es decir, una acción sobre sí mismo, tampoco se da el decreto libre sobre las propias acciones”; *Acerca de la libertad exenta de necesidad en la elección*, AK, VI, 4 b, en *Metafísica*, p. 138.

tienen una cierta necesidad hipotética, no de la esencia, sino de la existencia, o sea, del acto segúndo; es decir, que la necesidad de las cosas no brota de su esencia, sino de la voluntad de Dios, pues una vez puesto el decreto de Dios todas las cosas son necesarias"[80].

14. Existencia contingente

Leibniz no se cansará de reiterar que la única existencia necesaria es la del Absoluto; todas las demás existencias son contingentes, o como dice en ese texto pueden considerarse que, una vez hechas las existencias, contingentes por tanto, poseen una necesidad hipotética (de ahí la identificación habitual de necesidad hipotética y contingencia en muchos de sus escritos). Ciertamente mucho le costó a Leibniz –como afirma– "hacerse comprender", pues su doctrina en ocasiones no resulta plausible, o sus explicaciones no convencen a los contradictores, que consideran que, a pesar de todos sus esfuerzos, Leibniz no superó el determinismo (o como, a mi juicio impropiamente, hablan algunos autores, se ancló en un *determinismo moderado*)[81]. En sus insistentes afirmaciones para explicar la libertad en la elección, subraya una de las afirmaciones capitales sobre la existencia, a saber: "El principio primero concerniente a las existencias es esta proposición: Dios quiere elegir lo más perfecto. Esta proposición no puede ser demostrada; es la primera de todas las proposiciones de hecho, es decir, el origen de toda existencia contingente. Es absolutamente lo mismo decir Dios es libre y decir que esta proposición es un principio indemostrable"[82].

Le elección del Absoluto, o mejor, el primer decreto divino (el hecho de querer crear) es libre y por eso no puede darse razón de él (en caso

80. *Ibid*., p. 138.

81. Véase este conocido texto de la *Correspondencia con Clarke*: "Se afanan a menudo en imputarme la necesidad y la fatalidad, aunque quizás nadie haya explicado mejor y más profundamente que lo haya hecho yo en la *Teodicea* la verdadera diferencia entre libertad, contingencia, espontaneidad, de un lado, y necesidad absoluta, azar y coacción, de otro. No sé todavía si lo hacen porque quieren, pese a lo que yo pueda decir, o si esas imputaciones vienen, de buena fe, de quien no ha meditado aún en mis pensamientos"; 5ª Carta a Clarke, G. II, p. 389.

82. En *Metafísica*, p. 139.

contrario, señala Leibniz, el Absoluto no hubiera podido decretarlo libremente). Para Leibniz la proposición "Dios quiere elegir lo más perfecto" es equivalente a las proposiciones primeras (como, p. e., A es A), que no pueden demostrarse; al no caber demostración de esa proposición, lo que resta es reconocer que la proposición "Dios quiere elegir lo más perfecto" es un hecho, es más, debe establecerse como la primera de las proposiciones de hecho, y por lo que atañe a la existencia, Leibniz lo plasmará de manera contundente: "Esta proposición es el origen del tránsito de la posibilidad a la existencia de las criaturas"[83]. Algunas cosas son posibles y puede que existan y puede que no existan; la elección no hace necesarias a las cosas elegidas; la libertad no queda suprimida con la elección; aunque amplio, merece la pena exponer entero este texto leibniziano que subraya y resume esas ideas: "A partir de aquí también es evidente en qué se distinguen las acciones libres de Dios de las necesarias. Así, que Dios se ame a sí mismo es necesario, pues es demostrable a partir de la misma definición de Dios. Pero que Dios haga lo que es más perfecto, no puede ser demostrado, pues lo contrario no implica contradicción; de otro modo lo contrario no sería posible, lo cual va contra la hipótesis. Pero esto tiene su origen a partir de la noción de existencia; en efecto, sólo existe lo más perfecto. Sean dos posibles, A y B, de los cuales es necesario que deba existir uno u otro; supuesto que haya más perfección en A que en B, entonces seguramente puede darse razón de por qué existe A más bien que B, y puede preverse cuál de ellas habrá de existir, sin que, por el contrario, eso pueda ser demostrado, es decir, convertirse en cierto a partir de la naturaleza de la cosa. Y si lo cierto es lo mismo que lo necesario, también afirmaré que es necesario que A exista. Pero a tal necesidad la llamo hipotética; pues si fuese absolutamente necesario que A existiera, entonces B implicaría contradicción, contra la hipótesis. Por consiguiente, se debe sostener que todo lo que incluye algún grado de perfección es posible, pero que sucede aquello posible que es más perfecto que lo opuesto, y eso no por su propia naturaleza, sino por el decreto general de Dios de producir lo más perfecto"[84].

El escollo fundamental de las afirmaciones anteriores estriba, como bien reconoce Leibniz, en que en último término no hay una *razón* última, o mejor dicho, la razón última es la voluntad divina. Como la curvatura es característica de la voluntad, siempre se podrá seguir preguntando

83. *Metafísica*, p. 139.

84. *Acerca de la libertad y la necesidad*, AK, VI, 4 b, en *Metafísica*, pp. 129-130.

hacia atrás, y al final habrá que insistir en que la solución, si sigue en la línea voluntaria, no puede ser otra que una pura voluntad: quiso porque quiso querer, y así hasta el infinito[85]. El voluntarismo parece ser la solución para el racionalista Leibniz en su intento de salvar la libertad del Absoluto en la elección creadora, en el traslado de las esencias a las existencias.

Es claro que la solución del enigma en que parece convertirse la elección de las existencias no podrá cristalizar en un craso voluntarismo; ciertamente Leibniz abandonará el absoluto y mostrenco *quia voluit* en la elección de los posibles que son trasladados a la existencia actual, si bien la doctrina de la voluntad permanece de alguna manera siempre como elemento explicativo, aunque no sea la última resolución del problema. En un texto de época similar al que acabamos de glosar por extenso, el ya citado *De libertate et necessitate,* Leibniz descarta la posibilidad de llevar al infinito el querer absoluto: no puede darse en el Absoluto un regreso al infinito de la voluntad; ahora bien, que Dios elija crear lo mejor no en virtud de su voluntad sino en último término en virtud de su naturaleza, tampoco conllevaría establecer necesidad en la elección, es decir, las cosas no existen de modo necesario[86]. Una solución ulterior, más medita-

85. Proseguir con las explicaciones leibnizianas nos apartaría demasiado del tema; sin embargo, no quiero dejar de transcribir estos excelentes textos, claves del proceso de maduración de la metafísica leibniziana: “Dios, en efecto, quiere querer elegir lo más perfecto, y quiere la voluntad de querer. Y así al infinito, porque estas reflexiones infinitas tienen lugar en Dios, pero no tienen lugar en la criatura. Por consiguiente, en eso consiste todo el arcano, en que Dios no sólo ha decretado hacer lo más perfecto, sino también ha decretado decretar. [...] Se debe, pues, establecer de modo general –a partir de la naturaleza de la libertad perfecta, fuera de la cual no existe razón– que no hay ningún decreto que Dios no haya decretado por medio de un decreto anterior por naturaleza. [...] Si alguien, en efecto, me preguntara: ¿por qué Dios ha decretado crear a Adán? Digo: porque ha decretado hacer lo más perfecto. Si inmediatamente me preguntaras: ¿por qué ha decretado hacer lo más perfecto? o ¿por qué quiere lo más perfecto (pues, qué otra cosa es querer, sino decretar hacer)? Respondo que lo quiso libremente, es decir, porque quiso. Por consiguiente, quiso porque quiso querer, y así al infinito. Por ello, es evidente que la voluntad de Dios excluye algo anterior a ella misma, y no podría demostrarse que existe esta voluntad divina de decidir sobre lo más perfecto, salvo supuesta otra voluntad”; *Acerca de la libertad exenta de necesidad en la elección*, AK, VI, 4 b, en *Metafísica*, p. 140.

86. “Dios hace lo mejor no de modo necesario, sino porque quiere. Pero si alguno me preguntara si Dios quiere necesariamente, le pediré que para explicar la necesidad añada su opuesto, es decir, que formule la cuestión de modo completo: por ejemplo, si Dios quiere necesaria o libremente, es decir, si quiere por su naturaleza o por su voluntad. Respondo, en todo caso, que Dios

da y profundizada, provendrá de la distinción entre los dos tipos de necesidad, el del consecuente y el de la consecuencia; un texto, de los famosos de Leibniz, lo subraya de esta manera: "Y aunque sea preciso conceder que es necesario que Dios elija lo mejor, y que lo óptimo sea necesario, no por ello se sigue que lo elegido por Dios sea necesario, puesto que no hay demostración alguna de qué sea lo óptimo. Y aquí de alguna manera vale el recurso a la distinción entre la necesidad de la consecuencia y la necesidad del consecuente. De modo que, en último término, es necesario sólo por la necesidad de la consecuencia y no por la necesidad del consecuente, puesto que es necesario debido a que es lo óptimo, y es lo óptimo dado que hemos admitido la hipótesis de la elección infalible de lo mejor"[87].

Lo elegido que llega a la existencia no es necesario, sino contingente, e incluso se podría decir que no tiene más remedio que ser contingente: por decirlo de modo paradójico, necesariamente es contingente, o bien, dicho de otro modo, es necesariamente una consecuencia de la voluntad sabia del Absoluto que está sujeta a la *lex melioris*. Es el conocido concepto leibniziano de necesidad moral o necesidad contingente. Aplicado a la libertad del Absoluto al elegir lo existente, Leibniz subrayará que Dios necesariamente es aquél que quiere lo mejor, pero no quien quiere lo mejor necesariamente, puesto que quiere de modo libre. Nece-

no puede querer voluntariamente, porque de otro modo se daría una voluntad de querer al infinito. Más bien debe decirse que Dios quiere lo mejor en virtud de su propia naturaleza. […] Pero dirás que de aquí se sigue que las cosas existen necesariamente. ¿Por qué habría de ser así? ¿Porque implica una contradicción que no exista lo que Dios quiere que exista? Niego que esta proposición sea absolutamente verdadera"; AK, 6, 4 B, 1447, en *Metafísica*, p. 130.

87. *Sobre la contingencia* (1689), *Metafísica*, p. 216. Vid. este otro texto en que expresa su doctrina de la diferencia de la necesidad del consecuente y de la consecuencia (ésta coincide con lo que previamente llamaba hipotética; la necesidad del consecuente es la que denominaba necesidad absoluta): "La necesidad de la consecuencia se da cuando algo se sigue a partir de otra cosa con consecuencia necesaria. La necesidad absoluta se da cuando lo contrario de la cosa implica contradicción. A partir de la esencia divina o suma perfección se sigue con consecuencia necesaria que Dios elija lo óptimo; sin embargo, elige lo óptimo libremente, porque en lo óptimo no hay necesidad absoluta, pues si no, su contrario implicaría contradicción y sólo sería posible lo óptimo, mientras que las otras cosas serían imposibles, lo cual va contra la hipótesis"; *Extraits de Bellarmin*, Grua, pp. 297-298. He tomado la traducción del trabajo citado de A. Fuertes, *La contingencia en Leibniz*, p. 77.

sario es que Dios quiera lo mejor; ahora bien, su voluntad de quererlo es libre, no necesaria[88].

"Toda existencia, exceptuándose únicamente la de Dios, es contingente", reiterará siempre Leibniz[89]. Lo existente actual, que se corresponde con el posible, resulta trasladado del estado de posibilidad al estado de actualidad. No puede ser de otra manera, puesto que el posible y el existente actual son el mismo (cualquier distinción entre ellos haría que correspondiera a otro posible). El modo de ser posible se convierte en modo de ser contingente. La contingencia es la modalidad que adquiere la esencia al llegar al mundo real actual. La razón, como hemos señalado ya, estriba en que necesaria absolutamente es solamente la existencia absoluta, o Dios, el Ser Necesario; todo lo que viene después del Absoluto (con las condiciones señaladas en el proceso de originación: serie de posibles, composibilidad, elección, etc.), todas las demás existencias, creadas por la voluntad divina o del Ser Necesario, son contingentes o, lo que viene a ser equivalente, poseen una necesidad hipotética. Lo necesario es por sí mismo; y lo que no es por sí mismo sino por otro es contingente (y puede considerarse como necesario hipotéticamente). Uno de los opúsculos más relevantes de toda la producción leibniciana, *De rerum originatione radicali*, señala expresamente esas ideas al tratar de los diferentes tipos de necesidad; señalo sólo algunas frases: "El mundo actual, en efecto, es necesario físicamente, es decir, hipotéticamente, pero no de manera absoluta, o sea, metafísicamente. En efecto, establecido una vez de una determinada manera, es lógico que surjan de inmediato otras determinaciones semejantes. Por eso, puesto que la raíz última debe hallarse en algo que exista con necesidad metafísica, y como la razón de una cosa existente únicamente puede provenir de otra cosa existente, de ahí es preciso que se siga que existe un ser único, metafísicamente necesario, es decir, que su esencia implica su existencia"[90].

88. Cfr. *Notas sobre Bayle*, en Grua, II, p. 494. He desarrollado esas ideas en: "Leibniz: *lex melioris*, elección libre y modalidad", en J. A. García González, J. J. Padial (coords.) *Autotrascendimiento. Homenaje a Ignacio Falgueras Salinas*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, 2010, pp. 123-134; en el presente libro en pp. 155-168.

89. *Reflexions sur Bellarmin*, en Grua, I, p. 301.

90. *La originación radical de las cosas*, en *Metafísica*, p. 279. Tras describir el proceso de originación acudiendo a la serie de posibles, la elección divina, etc., subraya Leibniz: "Y de este modo tenemos ya la necesidad física a partir de la necesidad metafísica; en efecto, aunque el mundo no es metafísicamente necesario de tal modo que lo contrario implique contradicción, es decir,

El mundo actual también es necesario, afirma Leibniz, pero no metafísicamente, sino sólo "físicamente", o hipotéticamente; la razón aducida vale para la prueba del Absoluto, pero vale también para de descripción de la existencia necesaria y de la existencia no necesaria o contingente o hipotética; la primera es una esencia que implica, envuelve, incluye su existencia; en la del mundo actual la existencia no pertenece, o está incluida en su esencia.

Por así decirlo, la posibilidad, que es la modalidad por antonomasia, cuando se la considera de modo total deviene necesidad (Dios es Necesario en cuanto es, precisamente, totalidad de posibilidad); y la posibilidad cuando deviene limitada comparece como existente afectado de contingencia. Tres son las modalidades que de esa manera pueden articularse: *posibilidad*, *necesidad* y *contingencia* (o cuatro, si a ellas se quiere añadir la *imposibilidad*, como Leibniz establece en ocasiones; pero más bien habría que decir que la imposibilidad, a diferencia de las otras tres, es una modalidad negativa, pues más que modo de ser es modo de no ser; de ahí que su tratamiento sea casi puramente discriminador, y de que no pueda propiamente señalarse como modalidad); y esa articulación, que conlleva multiformes entrelazamientos respecto a diferentes asuntos, establece la entera metafísica leibniziana; de ahí que pueda considerarse, como es notorio, a su filosofía como un prototipo de ontología modal.

Ahora bien, por lo que se refiere a la última modalidad indicada, a saber, la contingencia, parece al menos inicialmente que acapara el contenido entero de todo lo que alcanza la existencia actual. En ese caso, ¿puede hablarse de la existencia como modalidad, una modalidad distinta de las demás y especialmente diferente de la contingencia? Y por otro lado cabe la pregunta opuesta: ¿la contingencia se refiere solamente a las existencias?

un absurdo lógico, sin embargo, es físicamente necesario o está determinado de manera tal que lo contrario implica imperfección o un absurdo moral. Y como la posibilidad es el principio de la esencia, de igual modo la perfección, es decir, el grado de esencia (mediante el cual son composibles el mayor número de cosas) es el principio de la existencia. Y de ahí al mismo tiempo se hace patente cómo existe libertad en el Autor del mundo, aunque haga todas las cosas de un modo determinado, puesto que actúa según el principio de la sabiduría o de la perfección. La indiferencia por supuesto surge de la ignorancia y cuanto más sabio es alguien tanto más se determina hacia lo más perfecto"; *Ibid*., pp. 280-281.

15. Existencia y posición

Toda existencia creada, pues, es contingente, afectada sólo de necesidad hipotética o moral. Además de esa nueva modalidad adquirida en el traslado (el paso de la posibilidad a la contingencia), ¿se puede decir algo más sobre la existencia? Dicho de otro modo, ¿qué estatuto posee la existencia de la esencia trasladada? ¿Qué "gana" o "pierde" con dicho traslado? Supuesto que, como hemos visto, toda existencia creada es contingente, ¿puede decirse que la contingencia es el elemento definitorio de la existencia? En este caso, como parece obvio, la modalidad de "contingencia" y la de "existencia" se identificarían; no serían modalidades distintas. A mi juicio, no parece que deba desembocarse en esa resolución del problema de la existencia en Leibniz. Sucede aquí, a mi modo de ver, lo mismo que señalé más arriba al indicar que la existencia no es para Leibniz exclusivamente una perfección; en sentido estricto la existencia no es perfección o nota o propiedad de la esencia: al no incluirla, no puede formar parte de su definición; se necesita ampliar la noción de perfección para que pueda aplicarse a la existencia, ya no como nota o predicado de la esencia. Así también, debe decirse que toda existencia es contingente, pero la contingencia no define, sin más, a la existencia. Es cierto que toda existencia actual es contingente, pero también lo es, a mi juicio, que la existencia no se reduce a contingencia, por lo que no es el núcleo esencial por el que puede ser definido. En mi opinión, para Leibniz contingencia y existencia son modalidades irreductibles. Ahora bien, esa irreductibilidad, como es natural, no lleva consigo que no tengan relación; es claro que la tienen: toda existencia actual es contingente, como he señalado con insistencia. También la existencia tiene relación con la necesidad y con la posibilidad y no se reduce a ellas. Es decir, son modalidades distintas, que es preciso articular adecuadamente, sin mezclarlas o confundirlas[91].

Considero que el elemento fundamental que explica naturaleza de la existencia en el pensamiento leibniziano es la noción de posición. Parece pertinente insistir en algo que ya se ha señalado, a saber, que por una parte las esencias existen realmente; recuérdese este texto ya citado: "Respondo que ni estas esencias ni las que referidas a ellas llaman verda-

91. Cfr. mi trabajo: "La articulación metafísica de las modalidades leibnizianas", *Anuario Filosófico*, 2005 (38, 1), pp. 15-28; en este libro en pp. 25-36.

des eternas son ficticias, sino que existen, por decirlo así, en cierta región de las ideas, es decir, en Dios mismo, fuente de toda esencia y de la existencia de todos los demás entes"[92].

No habría existencia actual, según Leibniz, si no hubiera Dios y no hubiera posibles. Las esencias o verdades eternas, o posibles, o posibilidades…, *existen* (en el país o región de los posibles, enraizado en el Absoluto). Además, todo posible habrá de existir (si algo no lo impide), está en futuro de existir, es *existidero*[93] por cuanto todo posible reclama y exige la existencia. Por otro lado, con el correspondiente (y prolijo) mecanismo metafísico de causación del mundo actual que Leibniz establece, el Absoluto o Ser Necesario (a quien precisamente denomina en ocasiones como *Existentificador*) produce la originación radical de las cosas. El contenido esencial de dicha originación (tras los presupuestos señalados de comparación posibles, las series de posibles, compasibles…) consiste estrictamente en un traslado de las esencias que alcanzan la existencia actual, temporal; como se ha indicado, lo que existe es lo realizado que alcanza el rasgo de facticidad; lo que deviene actual son las esencias óptimas (es más, a lo trasladado, que es lo óptimo de entre los posibles, es a lo que se puede denominar actual)[94].

Lo trasladado coincide con su posible, o mejor, es lo mismo, la misma esencia, antes y después de la traslación, salvo que ahora es más, es decir, se le ha sumado o añadido la existencia; pero, esencialmente, la esencia de lo que existe ahora como actual, coincide con su esencia o posibilidad; *lo que* (esencia) se traslada es lo mismo antes y después de la traslación; si lo que hay es un traslado, lo existente actual tiene que coincidir, esencialmente, con su propio posible. Una esencia o posible óptimo, que llega a la existencia, debe contener todos los datos de lo que es y hará, hasta el punto de que encierra de una vez por todas cuanto le sucederá[95]; con independencia del problema que ahí se suscita sobre el posi-

92. *La originación radical de las cosas*, en *Metafísica*, p. 281.

93. Cfr. *Resumen de metafísica*, en *Metafísica*, p. 302, número (6) y la nota correspondiente.

94. "Possibilia sunt, quae non implicant contradictionem. Actualia nihil aliud sunt, quam possibilium (omnibus comparatis) optima"; *Lettre à Jean Bernouilli*, 21-II-1699, en GM, III, p. 574.

95. "La noción de una sustancia individual encierra de una vez por todas todo lo que le puede ocurrir y que, considerando esa noción, se podrá ver todo lo que verdaderamente es posible enunciar de ella, al igual que nosotros podemos ver en la naturaleza del círculo todas las propiedades que se pueden deducir de él"; *Discurso de Metafísica*, AK, VI, 4 b, en *Metafísica*, p. 173. La

ble o real determinismo, y que Leibniz intenta resolver con su doctrina de los diferentes tipos de necesidad, lo que también se está poniendo de manifiesto con esa aserción leibniziana –conocida como la doctrina de la *notio completa*– es que el actual existente se corresponde biunívocamente con su posible. La única diferencia es que el posible no posee la existencia actual. No se puede olvidar que la noción completa de un posible cualquiera incluye no sólo las propiedades necesarias sino también las contingentes; la naturaleza de una sustancia individual, para ser en verdad una noción perfecta y completa, requiere incluir todas las circunstancias individuales, por nimias que sean, y que ciertamente son contingentes[96]. Cualquier cambio en el todo completo de una esencia lleva consigo dejar de ser esa esencia y ser otra; un cambio, si por hipótesis se diera, en la existencia trasladada respecto a su posible llevaría consigo que se trataría de otro posible; la existencia trasladada es un doble en cuanto a la esencia de su correspondiente esencia posible.

Si la explicación anterior resulta correcta y acertada, la existencia, que es distinta de la esencia o posible existenciable, debe considerarse como la *posición* de una esencia o posibilidad. Se entiende que se está haciendo referencia a la existencia actual, no por supuesto a la –por así llamarla– "existencia" posible; es decir, se trata de la existencia fáctica, empírica, la que puede ser "sentida", "percibida" o ser "objeto de reflexión" (tres términos que, como hemos visto, utiliza Leibniz para hablar de cómo puede conocerse la existencia). Debe ser una posición; lúcidamente ha señalado Mathieu que "si se piensa en el posible como un antecedente de lo real, antecedente que se corresponde en todo y por todo, totalmente, con lo actual, es inevitable hacer de la existencia una posición: si ésta fuese otra cosa, lo actual no correspondería a su posible, sino más bien a un posible diverso, dotado de otra esencia, contra la hipótesis"[97].

La existencia es el modo de ser característico de las esencias que alcanzan la existencia actual, espacial y temporalmente actual. Y esa existencia equivale a posición. No puede ser otra cosa, pues si, como se ha señalado, la existencia no consiste más que la exigencia que posee el po-

lectura de ese parágrafo, el XIII, del *Discurso de Metafísica* resulta uno de los lugares más relevantes para la intelección del pensamiento leibniziano.

96. Cfr. *De Libertate Fato Gratia Dei*, Grua, p. 311.

97. V. MATHIEU, *Introduzione a Leibniz*, Laterza, Roma, 1976, p. 67.

sible o esencia, entonces se hace preciso afirmar resueltamente que la existencia no es una nota de la esencia, no es una determinación esencial; es más, hay que subrayar que para Leibniz la existencia no posee la más pequeña brizna de esencia. Por eso, debe decirse que si lo que se convierte en actual es un doble del posible en cuanto al contenido, y la existencia no forma parte del contenido, entonces lo existente no puede ser otra cosa que algo que está puesto o colocado, en este tiempo y lugar, del mundo o ámbito actual. Hay un conocido texto en el que Leibniz, al tratar de la realidad de los posibles meramente posibles (los posibles que serán posibles siempre, pues ni fueron ni son ni serán), identifica la existencia con la posición: *existencia, es decir, la posición*[98]. La referencia de la existencia con el tiempo actual está expresamente registrada por Leibniz: "Introducir un género distinto de cosas existentes y, por decirlo así, otro mundo incluso infinito, es abusar del nombre de existencia, pues ni siquiera puede decirse que existen o no existen ahora estas cosas. La existencia, en efecto, tal y como nosotros la concebimos, incluye un cierto tiempo determinado, es decir, decimos en último término que existe aquello de lo que puede decirse en un cierto momento del tiempo: esta cosa existe ahora"[99].

Cuando se dice que se le añade algo, más bien habría que señalar que lo que se añade es todo, la esencia correspondiente entera, pues lo que se pone es lo mismo que ya era en estado de posibilidad. Las esencias eternas devienen, mediante la existencia, temporales. Tiene que ser una posición, por cuanto la existencia no es una nota, una perfección, una determinación de la esencia. El propio Leibniz señala la equivalencia entre existencia y posición: "nada es explicable en la existencia sino que entra a forma parte de la más perfectísima serie de las cosas; así del mismo modo concebimos la posición, como algo extrínseco, que no añade nada

98. "Duplex origo impossibilitatis, una ab essentia, altera ab existentia seu positione"; *De mente, de universo, de Deo*, AK, VI, 3, p. 464. Parece pertinente recalcar que esa distinción sobre el doble origen de la imposibilidad, aunque de entrada pueda parecer que destruye la doctrina de los posibles que nunca existieron ni existirán (los meramente posibles), sin embargo, debe hacerse compatible con la doctrina de los posibles meramente posibles, sobre cual Leibniz nunca varió; cfr. A. L. GONZÁLEZ, "Lo meramente posible"; en este libro en pp. 71-92.

99. *Mi principio es que cualquier cosa que puede existir, y es compatible con otras, existe*, AK, VI, 3, en *Metafísica*, p. 101.

a la cosa puesta, aunque sin embargo añada el modo en que la cosa es afectada por las demás cosas”[100].

Parecería que nos hemos equivocado de autor, y hubiéramos pasado de Leibniz a Kant (y especialmente el Kant –mal llamado– precrítico). No es así; hay puntos fundamentales de conexión, al menos inicialmente, para hacer una parangón entre ambos autores sobre el concepto de posición como definitorio de la existencia; no podemos entrar ya aquí a desarrollar esa comparación, pero traeré solamente un texto kantiano, en el que sin duda parecería que se está leyendo a Leibniz: “Tomad un sujeto, el que queráis; por ejemplo, Julio César. Juntad todos sus posibles atributos, sin omitir siquiera las circunstancias de tiempo y de lugar, y pronto os daréis cuenta de que, con todas estas determinaciones, este sujeto puede existir o también no existir. El ser que dio la existencia a ese mundo y a ese héroe podía conocer todos esos atributos sin exclusión de uno solo y, sin embargo, considerar a esa personalidad como un ente meramente posible que, a falta de decreto creador, no existe. ¿Quién podrá discutir que millares de cosas que realmente no existen no son más que entes posibles, a pesar de todos los atributos que las adornarían si de veras existieran? En la idea que el Ser supremo tiene de ellas no falta ni una sola determinación, lo cual sin embargo no incluye la existencia de esas cosas, pues él las conoce sólo en cuanto posibles. No puede ser el caso, pues, de que el hecho de existir añada a esas cosas un nuevo atributo, pues en la posibilidad de una cosa plenamente determinada no puede faltar ningún atributo[101].

Como es sabido, para el Kant precrítico, la posición absoluta coincide con el existir. Como es notorio, se distingue de la posición relativa, que corresponde a la existencia judicativa, la que se registra en la cópula de un juicio. Ciertamente las delimitaciones kantianas sobre el problema de la existencia irán más allá de las delimitaciones leibnizianas, aunque los parecidos entre el Leibniz maduro y los textos kantianos del *Beweisgrund* no pueden obviarse. Para Leibniz la existencia es una modalidad (ciertamente afectada de posibilidad, necesidad física y contingencia,

100. L. COUTURAT, *Sur le principe des indiscernibles*, en *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, p. 9.

101. I. KANT, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer demonstration des Daseins Gottes*. Cito por la traducción de J. M. QUINTANA CABANAS, *Kant. El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios*, PPU, Barcelona, 1989, p. 53.

pero autónoma respecto de las demás modalidades); para Kant acabará siendo una categoría de la modalidad (como es sabido, lo específico de las categorías de la modalidad según Kant señalar simplemente la relación de un concepto con la facultad cognoscitiva, sin que suponga ningún añadido o ampliación del concepto al que sirven como predicado), pero al ser acciones del pensar puro son relativas al sujeto; para Leibniz, como hemos visto, la existencia requiere Dios y posibilidades o esencias; se constituye como consecuencia de un decreto creador que elige, comparándolos todos, los posibles óptimos.

Parafraseando a Heidegger, cuando afirma que para Kant el ser como posición depende esencialmente de la subjetividad humana, se podría decir que para Leibniz no puede ser así, sino que es consecuencia de la esencia o posibilidad y de la elección que de una esencia realiza el Absoluto; lo elegido y creado es *puesto* en la existencia y alcanza una autonomía, pues es distinta de la posibilidad y de la necesidad; se articula con la contingencia, pero no se define por ella, lo que la define es la posición. Adquiere así sentido la propia etimología del vocablo existencia, que como es notorio procede *ex* y *sistentia*, es decir lo que está o se sostiene (*sistentia*) procedente de un origen (*ex*). *Existere* (*ex-sistere*) es ser procedente o derivado del algo; es, como decían los clásicos medievales, lo que está puesto fuera de sus causas y de la nada (*Existentia: positum extra nihilum et extras causas*). En el caso leibniziano, la existencia es puesta, viene a ocupar un lugar y un tiempo, que son distintos del que tenía la esencia necesaria e intemporal en el país de los posibles. Alcanzar una posición espacio-temporal es lo característico esencialmente de la existencia. La posición, pues, define la modalidad propia de la existencia.

Como es notorio, la noción primera (o si se prefiere última) en la filosofía leibniziana es la posibilidad. Muy interesante resulta establecer la diferencia entre la existencia necesaria, o Dios, y la existencia actual de las cosas elegidas. Precisamente si, según la argumentación de Leibniz, es suficiente probar que el Absoluto es posible para demostrar que existe, entonces lo que existe resultará ser necesario. Recordemos sólo un texto, el parágrafo 44 de *Monadología*: "Pues si alguna realidad hay en las esencias o posibilidades, o bien en las verdades eternas, es preciso que dicha realidad se funde en algo existente y actual, y, por consiguiente, en la existencia del Ser Necesario, en el cual la esencia encierra la existen-

cia, o en el cual ser posible basta para ser actual (*Teodicea*, §§ 184, 189, 355)"[102].

A mi juicio, aquí el énfasis hay que ponerlo en la unión de posibilidad y necesidad. Y eso solamente puede darse en el Absoluto, y así no cabe comparación con la existencia actual. Baste considerar que la posibilidad pura, sin límites, infinita, lleva consigo dos cosas; una, que es imposible que no sea; y dos, que es necesaria. En suma, la pura posición de sí por sí[103]. Resulta claro que si no hay ningún grado de imposibilidad, o también ninguna posibilidad graduada, es decir, si no cabe la más pequeña brizna de negatividad que pudiera llevar a algo que no fuera absolutamente positivo, entonces la posibilidad ilimitada se pone o está puesta necesariamente. La posibilidad irrestricta, no restringida a nada y por nada, equivale a necesidad. No es, por cierto, el caso de la existencia de los seres del mundo, cuya posibilidad o esencia está afectada de gradualidad, de perfección, de composibilidad, elección y contingencia. Es trasladada y puesta en la existencia con esas características y como resultado de la voluntad absoluta. Esa posición que alcanza la existencia es su modo de ser, distinto de los otros modos o modalidades (posibilidad, necesidad y contingencia).

102. *Monadología*, nº 44, en *Metafísica*, p. 334.

103. Deseo expresamente recoger aquí estas excelentes apreciaciones sobre el tema de F. HAYA, "El tiempo y las modalidades en Leibniz", *Anuario Filosófico*, 2005 (38, 1), pp. 182-183: "El principio del sistema leibniziano es, por lo tanto, el siguiente razonamiento modal: la posibilidad se opone a la imposibilidad. Todo lo que no es contradictorio es posible. Ahora bien, la contradicción exige la negación, porque son contradictorias aquellas nociones que vulneran el principio de identidad. El principio de identidad es vulnerado exclusivamente por la negación de aquello que previamente ha sido puesto. Por lo tanto, sólo la limitación o la contracción negativa o limitativa puede entrar en conflicto de contradicción con lo previamente puesto. Y si no hay limitación o contracción negativa alguna, entonces *no hay*, en rigor, *posibilidad de que haya imposibilidad*. Si no puede haber imposibilidad, entonces aquello que se pone como simplemente posible, o como posible sin límites, no se pone sólo como posible, sino también como necesario. Porque adviértase: *si no puede haber* imposibilidad (no sólo *si no hay* imposibilidad), entonces, *tampoco puede haber no-posibilidad*. Pero entonces, la posibilidad sin restricción, la cual *no es posible que no la haya*, es la necesidad. Lo imposible es *entonces* que *no se de* la infinitud de la posibilidad. Y, por eso, Dios es el Ser Necesario".

LEIBNIZ: *LEX MELIORIS*, ELECCIÓN LIBRE Y MODALIDAD

1. Introducción

Desde el inicio de su producción filosófica sostuvo Leibniz los mismos puntos fundamentales en la concepción del problema que denominó la originación radical de las cosas, la creación. Lo resume bien el parágrafo 55 de la *Monadología*: "Y ésta es la causa de que exista lo mejor; la sabiduría de Dios lo conoce, su bondad lo elige y su poder lo produce". El principio de razón conduce al principio de perfección: lo que llega a ser creado no puede ser más que lo óptimo; por tanto, la voluntad divina al crear elige al posible-composible óptimo; es más parecería que la voluntad absoluta debería coincidir con esa elección. Como es obvio, esa doctrina, que a simple vista parece clara y suena muy bien, enseguida se topará con dificultades casi inextricables; en efecto, Leibniz está pretendiendo con esa expresión que la elección que hace la voluntad absoluta del Absoluto es, a la vez, por una parte libre y por otra determinada a elegir lo mejor.

No se trata únicamente de autores que consideren que la construcción del mundo sea un problema de lógica pura, como señalaran entre otros Russell[1] o Piat[2]: habría como una necesidad mecánica de la existencia de los posibles que combaten entre sí por la existencia, lucha en la que vencen unos determinados y llegan a la existencia sin necesidad alguna de un decreto divino. La crítica de los autores citados ha sido lleva-

1. Cfr. B. RUSSELL, *Exposición critica de la filosofía de Leibniz*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1977.

2. Cfr. C. PIAT, *Leibniz*, Alcan, París, 1915.

da a cabo, a mi juicio de modo sustancialmente correcto (y con independencia de sus posteriores interpretaciones propias sobre el problema en Leibniz), por otros entre los que destacan Parkinson[3] y Drago del Boca[4]: hablar de “elección automática” o expresiones semejantes sería olvidar muchas doctrinas que Leibniz expuso amplia y repetidamente, como la doctrina del juicio o sentencia del sabio que decreta y quiere el bien, o la de la *lex melioris* compatible con la libre voluntad de Dios; Leibniz no incurriría en el necesitarismo spinozista por cuanto hay una relación dual entre posibles (determinados a existir como exigencia del *maximun* de perfección) y la voluntad divina. Sin embargo, quedaban muchos problemas que resolver; en su mismo tiempo Leibniz tuvo que acudir a ulteriores explanaciones.

Acuciado, pues, por diferentes contradictores y en un proceso de mejor autoexplicación de los elementos que componen esa doctrina, la solución leibniziana fue progresivamente haciéndose más compleja, si bien no llevó consigo una evolución tan completa que pueda considerarse un cambio radical en su propuesta. Hay ciertamente evolución en el despliegue temporal de esa doctrina, pero –a mi juicio– por intensificación de los problemas que se plantean, que darán lugar a perfilar más acabadamente distintos asuntos conectados con la elección divina del mejor de los mundos posibles; al final las mismas dificultades subsistirán en la explanación aludida al traer a colación el famoso parágrafo 55 la *Monadología*. Se hace preciso atender a los textos, especialmente algunos menos conocidos, como se señalarán en el momento procesal oportuno del decurso de este artículo.

2. Existencia de un Existentificador

El mecanismo metafísico denominado creación lleva consigo, en primer lugar, la existencia de un Existentificador, un Absoluto, *ultima ratio rerum*, *Monas monadum* (son algunos de los innumerables nombres con

3. Cfr. G. H. R. PARKINSON, *Logic and reality in Leibniz'metaphysics*, Clarendon Press, Oxford, 1965.

4. Cfr. S. DRAGO DEL BOCA, *Finalismo e necesità in Leibniz*, Sansoni, Florencia, 1936.

los que Leibniz denomina a Dios). Hay creación y criaturas, o si se prefiere, hay cosas y no más bien nada, o también, existe lo finito, porque existe un infinito, que es creador. Suprimido el Absoluto, no puede haber mundo: "Suprimido Dios, se suprime la entera serie de las cosas, y una vez puesto Dios, queda establecida la serie de las cosas…"[5].

Según Leibniz, la existencia del Absoluto es la única existencia necesaria; todas las demás existencias de este mundo existente son contingentes. En último término, esa afirmación descansa y tiene su fundamento en la formulación de su argumento ontológico: el Ser Necesario existe con tal que sea posible; esa afirmación lleva consigo la coincidencia o la conversión, en el Absoluto, de posibilidad y necesidad; según Leibniz la posibilidad absoluta es la necesidad absoluta[6].

El Absoluto Existentificador, con los atributos de inteligencia y voluntad infinitas, crea el mundo; crear para Leibniz es realizar un traslado de posibles al mundo actual; es preciso contar con la noción de composibilidad[7], ya que existen infinitos mundos posibles, de entre los cuales el Absoluto creador elige el más perfecto. Como siempre señalará Leibniz, supuesto que no todos los posibles existen, el principio de las existencias contingentes consiste en que el Absoluto quiere elegir lo más perfecto[8]. Una de las síntesis más claras de esta doctrina es seguramente la del parágrafo 7 de la *Teodicea*: "Dios es la primera razón de las cosas […]. Es preciso buscar la razón de la existencia del mundo, que es el conjunto entero de las cosas contingentes: y es preciso buscarla en la sustancia que lleva consigo la razón de su existencia […]. Es preciso también que esta

5. *Confessio Philosophi, AK, VI, 3,123*.

6. Cfr. sobre la consideración especulativa de conversión de la posibilidad total y la necesidad, L. POLO, *Curso de teoría del conocimiento III*, *Obras completas,* v. 6, Eunsa, Pamplona, 2016, y *Nominalismo, idealismo y realismo*, *Obras completas,* v. 14, Eunsa, Pamplona, 2016. Cfr. las atinadas observaciones sobre Leibniz y la postura poliana al respecto de F. HAYA, "El tiempo y las modalidades en Leibniz", en *La metafísica modal de Leibniz*, *Anuario Filosófico*, 2005 (38, 1), pp. 163-186.

7. "La causa de que cierta cosa contingente exista en lugar de otra no se deduce sin más de su mera definición, sino de la comparación con otras cosas; pues habiendo como hay infinitos posibles que, sin embargo, no existen, no se debe buscar la razón de que existan en vez de aquéllos a partir de su definición, […] sino a partir de un principio extrínseco, cual es el de ser más perfectos que los demás"; G. Grua, *Reflexions sur Bellarmin*, pp. 301-302.

8. "Principium primum circa existentias est propositio haec: Deus vult eligere perfectissimum"; *Ibid*., p. 301.

causa sea inteligente, ya que este mundo que existe siendo contingente, y una infinidad de otros mundos igualmente posibles e igualmente pretendientes a la existencia, por así decirlo tanto como aquél, es necesario que la causa del mundo haya tenido en cuenta todos esos mundos posibles, con el fin de determinar uno. [...]. Su entendimiento es la fuente de las esencias y su voluntad el origen de las existencias"[9]. La sabiduría divina en su aplicación a la creación conlleva la necesidad –que, según Leibniz, es libertad– de elegir lo mejor. Este punto es algo que siempre dio por supuesto: "Si la necesidad que hay en el que es sabio de elegir lo mejor suprimiera la libertad, se seguiría que tampoco Dios obraría libremente cuando elige lo mejor de entre muchos"[10].

3. Existencia o inexistencia de verdadera elección

Comparece así lo que siempre fue para Leibniz un problema, contra el que siempre luchó de modo denodado, el presunto o real determinismo, o lo que a simple vista puede parecer un necesitarismo encubierto; si el composible óptimo es el que llega a la existencia, parece claro que ese posible composible está dotado de necesidad; por otra parte, habría que poner la necesidad también en Dios, que debe elegirlo, por ser el posible composible óptimo, el posible composible triunfador en la batalla de posibles por la existencia.

El problema más complicado va a ser no tanto el mecanismo o proceso creador sino la libertad del Absoluto, o sea, explicar cómo la creación no se convierte en necesaria si el Absoluto debe seguir la *lex melioris*. (La libertad es, para Leibniz, el laberinto de la libertad, que junto con el del continuo son los dos grandes laberintos de la mente humana). El mejor mundo posible es necesariamente el mejor, y de modo necesario ese mundo es el que es objeto de la elección divina. Parecería, por tanto, que debería señalarse que el mejor de los mundos posibles deviene necesario, dejando de ser posible, o mejor no era en verdad posible. La exis-

9. *Teodicea*, § 7, G. VI, pp. 106-107. Puede verse también *De rerum originatione radicali*, *passim*.

10. *De necessitate eligendi optimum* (¿1677?), AK, VI, 4B, p. 1352.

tencia de ese mundo posible-necesario sería la misma que la de Dios (Ser Necesario porque es posible). Se comprenden muy bien las dificultades y las diferentes y sucesivas explicaciones leibnizianas sobre la maraña de asuntos implicados en esta doctrina. Anticipo que Leibniz rebatiría que el hecho de que deba ser creado el mejor de los mundos posibles lleva consigo determinismo, en primer lugar porque los demás mundos no creados siguen siendo posibles; y son posibles y no se convierten en existentes por cuanto no agradan al más poderoso entendimiento y por ello su voluntad no los quiere. Que existan otros mundos posibles es capital para que Leibniz pueda señalar que existe una verdadera elección; es la elección precisamente la que hace que el mundo no sea necesario, sino contingente. La elección lleva consigo contingencia y desbarata la necesidad. Como fácilmente se comprueba, los problemas no terminan, sino que precisamente se agudizan.

Para la creación son precisas, pues, dos cosas: Dios (con su entendimiento, voluntad y poder) y posibles[11] que sean composibles[12]. Para la metafísica leibniziana si Dios crea, es decir, si pone algo en la existencia actual, al no establecer toda la posibilidad (que sólo a él compete: Él no se crea sí mismo en el mundo) lo que es creado no tiene más remedio que ser contingente. Si hay elección, como por doquier y siempre asevera Leibniz, lo elegido no puede ser necesario, sino contingente; otros posibles mundos podrían haber sido creados o "calculados". "Leibniz se esfuerza por mantener la distinción entre el orden de lo temporal-contingente y el de lo eterno-necesario. En relación con semejante distinción se sitúa el juego entre los principios de identidad-no contradicción y el de razón suficiente. La identidad rige el dominio de la necesidad, excluyendo estrictamente la imposibilidad. Pero no todo lo posible es composible. El dominio de lo que *realmente llega a la existencia* involucra la noción de composibilidad, el principio de razón suficiente y, asimismo, el principio de perfección. Dios decide obrar de acuerdo con el principio

11. Cfr. *Remarques sur la lettre de A. Arnauld*, V.1686, G.II, p. 45.

12. "Mi principio, pues, es que cualquier cosa que pueda existir, y sea compatible con otras, existe. Porque la razón para que algo exista de entre todos los posibles no debe limitarse por ninguna otra razón que no sea el hecho de que no todos son compatibles. Por tanto no hay ninguna otra razón para determinarlo más que el hecho de que existan las cosas mejores, las que encierran mayor realidad"; *Principium meum est, quicquid existere potest, et aliis compatibile est, id existere*, AK, VI, 3, n. 83, p. 582.

de perfección y elige crear la mejor de las combinaciones de posibles"[13]. Como se ha señalado con justeza, la noción de tiempo es capital a la hora de establecer tanto la existencia[14] como antes la composibilidad de los posibles, pues lo composible –en consonancia con los principios por los que se rige– aunque no lo sea de modo simultáneo, puede serlo en cambio de modo sucesivo[15].

Para Leibniz resulta claro que hay elección; en primer lugar, porque "si todos los posibles existieran, no habría ninguna razón para existir, y sería suficiente la sola posibilidad"[16]. Hay que recordar que todo posible *exigit existere*, o, como afirma también Leibniz, *omne possibile existiturire*, es existidero. "La razón por la que existen unas cosas más bien que otras es la misma que explica que exista algo mejor que nada: pues si se da la razón de por qué existen estas cosas, se da también la razón de por qué existe algo. Esta razón descansa en la prevalencia de las razones para existir por encima de las razones para no existir, o, por decirlo más brevemente, en la exigencia de existir ínsita en las esencias de tal manera que existen aquéllas que no encuentran impedimento. Pues si nada exigiera existir, no habría razón de la existencia. [...]. Supuesta la exigencia de existir de todos los posibles, y no siendo posible la coexistencia de todos ellos, se sigue la existencia de aquéllos que permiten la mayor coexistencia posible"[17]. Aunque es un tema que aquí no puedo acometer, señalaré de pasada que la teoría de la incomposibilidad de los posibles no

13. F. HAYA, "El tiempo y las modalidades en Leibniz", p. 165. El autor cita el texto de *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano*, libro III, cap, 6, 12, J. Echeverría (ed.), Editora Nacional, Madrid, 1977, p. 359.

14. "La existencia, en efecto, tal y como nosotros la concebimos, incluye un cierto tiempo determinado, es decir, decimos en último término que existe aquello de lo que puede decirse en un cierto momento del tiempo: esta cosa existe ahora"; *Principium meum est, quicquid existere potest, et aliis compatibile est, id existere*, p. 581.

15. Cfr. F. HAYA, "El tiempo y las modalidades en Leibniz", p. 165. Cfr. *Nuevos Ensayos*, III, 6, p. 12.

16. *Principium meum est, quicquid existere potest, et aliis compatibile est, id existere*, p. 582.

17. *De ratione cur haec existant potius quam alia*; AK, VI, 4-B, 1634-1635. Vid. *De rerum originatione radicali*, G. VII, p. 303: "Hay en las cosas posibles, es decir, en la posibilidad misma o en la esencia, una cierta necesidad de existencia, y por decirlo así una aspiración a la existencia, en una palabra, que la esencia tiende por sí misma a la existencia".

es aceptable por cuanto que Leibniz establece el concepto de posible en el lugar en el que debería establecer el concepto de virtual[18].

4. Elección y voluntad del Absoluto

Si no hubiera una elección por parte de la voluntad divina, no habría una verdadera razón de por qué existe un posible en vez de otro. Leibniz subraya que si Dios "careciese de voluntad para elegir el mejor, no habría ninguna razón del por qué un posible existiría con preferencia a otro"[19]. Solamente existe lo que Dios quiere que exista, afirma Leibniz en *Sobre la libertad*[20]; y sea cual sea la interpretación que quiera dársele a esta afirmación, por cierto tan clásica, según él no debe ser entendida de modo determinista o necesitarista. El Absoluto se "obliga" a elegir el posible más perfecto; está por así decirlo "sometido" a la *lex melioris*. La inteligencia, que es como el alma de la libertad, no excluye un determinado determinismo (pase la redundancia), es decir, no hay un necesitarismo o completo determinismo, al estilo de Spinoza; Leibniz considera que una sustancia libre, y a mayor abundamiento Dios, se determina a sí misma movida por el bien que le presenta el entendimiento. Por así decirlo, ese "moderado determinismo" tiene menos relevancia, o mejor, está supeditado a lo realmente relevante, a saber, el causante –y sus motivos– de lo que es determinado. El entendimiento se inclina, sin obligar, al bien ofrecido. De otro modo, "si por necesidad se entiende la determinación cierta del hombre, un conocimiento perfecto de todo lo que pasa dentro y fuera de éste por parte de un Espíritu perfecto, entonces es seguro que estando los pensamientos tan determinados como los movimientos que representan, todo acto libre será necesario"[21].

18. Cfr. V. MATHIEU, "L'equivoco dell'incompossibilitá e il problema del virtuale", en *Atti dell' Accademia delle Scienze di Torino*, 84, Accademia delle Scienze, Torino, 1949-50, pp. 219 ss.

19. *Discurso de Metafísica*, § 36, G. IV, p. 461.

20. *De Libertate*, Grua, I, p. 291.

21. *Nuevos Ensayos*, I, 21, § 13; G. V, p. 164.

Para Leibniz, en eso precisamente consiste la libertad y así –afirma– se salva la contingencia[22]. Por decirlo con terminología de intérpretes anglosajones, Leibniz admite un compatibilismo, o sea, la libertad es compatible con ese determinismo que es producto de la sabiduría omnisciente que elige lo mejor. Su insistencia en ese punto llevaba consigo un cierto descorazonamiento por no convencer a los contradictores, como se echa de ver en esta aserción: "Se afanan a menudo en imputarme la necesidad y la fatalidad, aunque quizás nadie haya explicado mejor y más profundamente que lo haya hecho yo en la *Teodicea* la verdadera diferencia entre libertad, contingencia, espontaneidad, de un lado, y necesidad absoluta, azar y coacción, de otro. No sé todavía si lo hacen porque quieren, pese a lo que yo pueda decir, o si esas imputaciones vienen, de buena fe, de quien no ha meditado aún en mis pensamientos"[23]. En los años 80, tras la primera fase de aclaración de conceptos y previa a la doctrina de la noción completa (y la correspondiente explanación de la verdad contingente por la resolución infinita de sus términos), que será el marco y solución del problema en el *Discurso de Metafísica*, Leibniz enriquece profusamente su doctrina sobre la elección del mejor mundo posible.

En *De contingentia* señala: "Puede investigarse si la proposición "Dios elige lo mejor" es necesaria, o si en cambio es uno de sus decretos libres, concretamente el primario"[24]. Si lo primero de todo es un primer decreto libre queda comprometida la sabiduría, que pasa a segundo plano, pues es notorio que para Leibniz, toda voluntad supone una razón de querer, y obviamente, esa razón es naturalmente previa a la voluntad[25].

En *De Libertate a necessitate in eligendo*, subrayaba Leibniz algunos extremos relevantes para nuestro tema: "es evidente que Dios elige libremente lo más perfecto. El primero de los decretos libres de Dios es

22. En *Teodicea*, § 288, señala Leibniz que es bueno hacer ver que la imperfección que se encuentra en nuestros conocimientos y en nuestra espontaneidad, y la determinación infalible que está implicada en nuestra contingencia, en nada destruyen la libertad ni la contingencia. Cfr. J. ARANA, *Los filósofos y la libertad: necesidad natural y autonomía de la voluntad*, cap. 2, Síntesis, Madrid, 2005, pp. 51-74.

23. 5ª Carta a Clarke, G. II, 389, § 2.

24. *De contingentia*, 1689, AK, VI, 4-B, n. 325, 1650. Cfr. A. FUERTES, "Leibniz y la contingencia en los años previos al *Discurso de Metafísica*", *Anuario Filosófico*, 2005 (38, 1), pp. 29-68.

25. Cfr. *Discurso de Metafísica*, § 2, G. IV, p. 428.

que quiere siempre actuar para gloria suya o del modo más perfecto"[26]. El primero de los decretos es elegir lo más perfecto. En ese mismo lugar, señala Leibniz unas apreciaciones típicas de su modo de entender el problema de las relaciones entre voluntad-libertad-razón: "No puede darse ninguna razón de por qué Dios elige lo más perfecto, que no sea que porque quiere, es decir, que la primera voluntad divina es ésta: elegir lo más perfecto. Esto es, no se sigue de las cosas mismas, sino claramente de lo que Dios quiere. Y quiere de un modo completamente libre, porque no puede darse ninguna razón de por qué quiere, fuera de su misma voluntad. Defino, en efecto, lo libre como aquello de lo cual no puede darse otra razón que la voluntad; y, por consiguiente, no se da algo sin razón; y esa razón es intrínseca a la voluntad"[27]. Lo primero, pues, no es un decreto, sino *querer* un decreto.

En ese texto se hallan algunas de las más nítidas expresiones leibnizianas respecto a la primariedad de la voluntad divina en la originación radical de las cosas, en el tránsito de la posibilidad a la existencia de lo creado: "El principio primero concerniente a las existencias es esta proposición: *Dios quiere elegir lo más perfecto*. Esta proposición no puede ser demostrada; es la primera de todas las proposiciones de hecho, es decir, el origen de toda existencia contingente. Es absolutamente lo mismo decir *Dios es libre* y decir que *esta proposición es un principio indemostrable*. Pues si pudiese darse razón de este primer decreto divino, por ello mismo Dios no lo habría decretado libremente [...]. Dios, en efecto, quiere querer elegir lo más perfecto, y quiere la voluntad de querer. Y así al infinito, porque estas reflexiones infinitas tienen lugar en Dios, pero no tienen lugar en la criatura. Por consiguiente, en eso consiste todo el arcano, en que Dios no sólo ha decretado hacer lo más perfecto, sino también ha decretado decretar"[28].

Que la voluntad sea previa, lo que algunos autores denominan la teodicea del primer decreto libre, no será ciertamente la definitiva explicación leibniziana del problema; pasará a un segundo plano, pero no será desechada nunca. El siguiente texto explana de modo excelente la doctrina leibniziana sobre la voluntad y necesidad, cuando la solución que tiene en mente es la teodicea del primer decreto libre: "Si alguien, en efec-

26. *De libertate a necessitate in eligendo*, en AK, VI, 4-B, n. 273, p. 1452.

27. *Ibid*., p. 1453.

28. *Ibid*., p. 1454.

to, me preguntara: *¿por qué Dios ha decretado crear a Adán?* Digo: *porque ha decretado hacer lo más perfecto*. Si inmediatamente me preguntaras: *¿por qué ha decretado hacer lo más perfecto?* o *¿por qué quiere lo más perfecto* (pues, qué otra cosa es querer sino decretar hacer)*?* Respondo que *lo quiso libremente*, es decir, *porque quiso*. Por consiguiente, quiso porque quiso querer, y así al infinito. Por ello, es evidente que la voluntad de Dios excluye algo anterior a ella misma"[29].

5. El tránsito a la solución por los distintos tipos de necesidad

Ahora bien, en esa misma época, Leibniz subraya en *De libertate et necessitate* que no se puede llevar al infinito el querer voluntario del Absoluto; por eso, si quiere, y quiere lo mejor, debe quererlo por su naturaleza misma, y si eso es querer necesariamente, esa necesidad debe declararse, con expresión agustiniana, como una feliz necesidad; pero, insiste Leibniz, de ahí no se sigue que los posibles sean necesarios, o que no haya posibles, o que lo que Dios no elige no sea posible[30].

También en textos menos conocidos, algo anteriores al *Discurso de Metafísica*, existen delimitaciones interesantes sobre la enigmática noción de elección. En *De natura veritatis, contingentiae et indifferentiae atque de libertate et praeterdeterminatione* se habla de una doble consideración o deliberación divina en la elección; existiría una duplicidad de decretos, o reflexión de un decreto sobre otro: "uno es el decreto posible implicado en la noción de la serie y de las cosas que entran en la serie

29. *Ibid*., p. 1455.

30. "Dios hace las mejores cosas no de modo necesario, sino porque quiere. Si alguno me preguntara si Dios quiere necesariamente, le pediré que para explicar la necesidad añada su opuesto, es decir, que formule la cuestión de modo completo: por ejemplo, si Dios quiere necesaria o libremente, es decir, si quiere por su naturaleza o por su voluntad. Respondo, en todo caso, que Dios no puede querer voluntariamente, porque de otro modo se daría una voluntad de querer al infinito. Más bien debe decirse que Dios quiere lo mejor en virtud de su propia naturaleza. [...] Pero dirás que de aquí se sigue que las cosas existen necesariamente. ¿Por qué habría de ser así? ¿Porque implica una contradicción que no exista lo que Dios quiere que exista? Niego que esta proposición sea absolutamente verdadera"; *De Libertate et necessitate*, AK, 6, 4 B, n. 271, p. 1447.

que decreta convertir en actual; y otro es el decreto mediante el cual decreta hacer actual aquel decreto posible"[31]. Un decreto, afirma Leibniz, es aquel que considera un posible que hará tales y tales cosas, y otro el decreto de que debe existir en acto, precisamente porque de la posibilidad no se sigue obligatoriamente la existencia. Por eso la predeterminación posible llevaría consigo solamente un decreto de predeterminar solamente posible; "en el momento en que entiende perfectamente la noción de esta sustancia singular considerada todavía como posible, también entiende sus decretos, pero igualmente considerados como posibles, porque así como las verdades necesarias atañen sólo al intelecto divino, del mismo modo las contingentes sólo atañen a los decretos de su voluntad. Sin duda Dios ve que Él puede crear las cosas de infinitos modos, y una u otra serie de cosas habrá de ser puesta, en la medida en que elija otras leyes de la serie, es decir, otros decretos primeros suyos [...]. Y puesto que Dios, por lo mismo que decreta elegir esta serie, también hace infinitos decretos acerca de las cosas que están incluidas en ella, y por eso también acerca de sus decretos posibles, es decir, de las leyes para trasladar de la posibilidad a la actualidad, es evidente a partir de esto que uno es el decreto que Dios considera al decretar, y otro es el decreto mediante el cual Dios decreta convertir en actual a aquél mediante el cual elige para la existencia esta serie de cosas..."[32]. Como siempre sostuvo Leibniz, la solución del problema estriba en afirmar: 1) toda la perfección que hay en las criaturas proviene de Dios, y 2) la imperfección proviene de la limitación creatural; con esas dos aserciones es factible conciliar los intrincados vericuetos del problema y las diferentes opiniones al respecto[33].

En resumen, Leibniz, una vez más, subraya que ni la futurición en sí misma, ni la previsión infalible de Dios, ni la predeterminación de las causas, ni la de los decretos divinos, destruyen la contingencia y la libertad, puesto que el decreto de Dios estriba sólo en la ejecución de la resolución que ha tomado, después de haber comparado los mundos posibles, de elegir el mejor; su omnipotente *fiat* le concede existencia, pero eso no cambia nada en las cosas, que siguen siendo las mismas tal como eran en el estado de posibilidad. Ni la elección estaría determinada, ni hay determinismo en lo existente elegido. Como es notorio, este último aspecto

31. *De natura veritatis, contingentiae et indifferentiae atque de libertate et praeterdeterminatione* (1686?), AK, VI, 4 B, n. 303, p. 1523.

32. *Ibid*.

33. *Ibid*., p. 1524.

está explanado en muy diferentes lugares; sobresale de manera especial el nº13 del *Discurso de Metafísica*, donde afirma que la noción de una sustancia individual encierra de una vez para siempre todo lo que le puede suceder, y atendiendo a su noción puede verse en ella todo lo que es posible enunciar con verdad de aquélla[34]. Para evitar la incuestionable fatalidad que de ese modo recaería sobre todos los sucesos particulares, se hace preciso sostener la diferencia entre una necesidad metafísica y una necesidad moral. En la noción de Julio César están verdaderamente contenidos todos sus predicados, a saber, que sería dictador, que pasaría el Rubicón, que liquidaría la libertad del pueblo romano, que vencería en Farsalia, etc. Ello es así porque "es propio de la naturaleza de la noción perfecta de un sujeto comprenderlo todo, para que de este modo el predicado esté incluido en ella *ut possit inesse subiecto*"[35]. De esa noción de César se sigue necesariamente que pase el Rubicón, etc. Ahora bien, no existiría una necesidad metafísica, puesto que César como posible podía no haber pasado el Rubicón; era posible la existencia de un Julio César que no hubiera traspasado dicho río. Es decir, el hecho de que el Julio César existente hiciera todo lo que hizo es necesario, puesto que es algo que se deriva de su esencia. Pero lo que no es necesario es que llegase a la existencia el César que pasó el Rubicón, pues además del histórico, habría otros César posibles que hubieran podido llegar a la existencia. Pero una vez que Dios proporcionó su decreto creador haciendo existir al César histórico, es necesario que éste pasase el Rubicón. Se trata aquí, afirma Leibniz, de una necesidad derivada correspondiente a la elección de Dios, que *podía* haber creado otro César; la elección divina no es necesaria, sino libre y por eso adecuada a hacer siempre lo mejor. Leibniz no se percata de que, por identificar la sustancia individual o existente concreto con sus determinaciones esenciales, propiamente hablando no hay un César que sea distinto, sino que es *otro* César[36].

Volvamos a *De contingentia* (1689). Aquí no se argumenta ya desde la posibilidad de una voluntad infinita, sino desde los diversos tipos de necesidad y de contingencia; una cosa es que el Absoluto elija el mejor de los mundos posibles, y que necesariamente deba elegir el óptimo, y otra que lo quiera elegir necesariamente. Por eso, es preciso distinguir

34. Cfr. *Discurso de Metafísica*, nº 13, G. IV, p. 436.

35. *Discurso de Metafísica*, nº 13, G. IV, p. 436.

36. Cfr. *G. G. Leibniz: Teodicea*, a cura de V. MATHIEU, "Introduzione", pp. 40-41.

entre la necesidad de la consecuencia y la del consecuente. "Y aunque sea preciso conceder que es necesario que Dios elija lo mejor, y que lo óptimo sea necesario, no por ello se sigue que lo elegido por Dios sea necesario, puesto que no hay demostración alguna de qué sea lo óptimo. Y aquí vale el recurso a la distinción entre necesidad de la consecuencia y necesidad del consecuente. De modo que es necesario sólo con necesidad de la consecuencia y no con necesidad del consecuente, puesto que es necesario debido a que es lo óptimo, y es lo óptimo dado que hemos admitido la hipótesis de la elección infalible de lo mejor"[37].

El decreto creador es infalible; por tanto, lo que llega a la existencia es necesario; ahora bien, esa necesidad no es la necesidad del consecuente, sino la necesidad de la consecuencia; a diferencia de la primera, la necesidad de la consecuencia avala la nueva modalidad que adquieren las cosas al ser creadas: no las hace necesarias, o mejor dicho las hace –valga la paradoja– necesariamente contingentes. El intento de salvar la libertad del Absoluto al crear será lo que lleve a Leibniz a la profundización del concepto de necesidad, y de cada uno de los dos grandes tipos o clases, a saber, la necesidad metafísica y la necesidad moral. Eso está ya logrado en *De rerum originatione radicali*, que considero uno de los textos fundamentales del leibnizianismo; aquí se encuentran casi todos los datos para una explicación de la temática abordada en este trabajo[38] Pero lo que interesa resaltar es que el mecanismo metafísico denominado creación a estas alturas (1697) no depende ya del hincapié que se hace en la voluntad originaria del Absoluto y, en cambio, progresivamente se pone el énfasis en la decisión o deliberación divina, y la solución se encamina en función de los tipos de necesidad y contingencia.

37. *De contingentia*, AK, VI, 4-B, p. 1652.

38. Cfr. este texto: "No obstante, para explicar con un poco más de claridad cómo de las verdades eternas, esenciales o metafísicas se originan las verdades temporales, contingentes o físicas, debemos reconocer en primer lugar que, por lo mismo que existe algo más bien que nada, hay en las cosas posibles, es decir, en la posibilidad misma o en la esencia, una cierta exigencia de existencia, o por así decirlo, una pretensión a existir, y para expresarlo en una palabra, que la esencia tiende por sí misma a la existencia. De aquí, pues, se sigue que todas las cosas posibles, es decir, que expresan la esencia o la realidad posible, tienden con un derecho igual a la existencia en proporción a la cantidad de esencia o de realidad, o sea, en proporción al grado de perfección que encierran; la perfección no es otra cosa, en efecto, que la cantidad de esencia".

6. Apelación a la modalidad *de dicto* y *de re*

Una es la necesidad de la consecuencia y otra la del consecuente. Piro[39] trae a colación un texto, que considero capital, *Notes su Bayle*, y que considera como premisa de lo que será la última solución leibniziana: la necesidad moral; añado por mi parte que Leibniz la venía entreviendo en los textos anteriores, sobre todo en los textos citados, contemporáneos o posteriores al *Discurso de Metafísica*. En esas extensas *Notas sobre Bayle*[40], Leibniz procede en función de lo que se denomina modalidad *de dicto* y *de re,* insistiendo varias veces de manera casi idéntica en la formulación. Si se me argumenta, subraya, que "Dios quiere necesariamente la obra que su sabiduría considera más digna", es preciso afirmar que ciertamente la quiere, pero no la quiere necesariamente, y eso en función de que la proposición "esta obra es la más digna" no es una verdad necesaria, sino que es una verdad indemostrable, contingente, de hecho. Ciertamente, viene a decir Leibniz, es casi una proposición necesaria, en el sentido de que el Absoluto creará el mejor mundo posible puesto que su voluntad posee una gran inclinación a crearlo, pero de ahí no se debe concluir o seguir que actuará necesariamente[41]. Se puede decir que Dios necesariamente es aquél que quiere lo mejor, pero no es aquél que quiere lo mejor necesariamente, puesto que quiere de modo libre. Que Dios quiera lo mejor es necesario, pero su voluntad de quererlo es libre, no necesaria; dicho de otro modo, es necesario que Dios quiera lo mejor, pero no que lo quiera necesariamente[42].

39. F. Piro, *Spontaneitá e ragion sufficiente. Determinismo e filosofia dell'azione in Leibniz*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2002, p. 217.

40. Cfr. Grua, *Textes inédits*, II, pp. 491-494.

41. Cfr. *ibid.*, p. 493.

42. "Necessarium est Deum velle optimum, sed voluntate non necessaria, sive libera. Seu necessarium est Deum velle optimum, sed non necessario"; *Ibid.*, p. 494. Cfr. R. M. Adams, *Determinist, Theist, Idealist*, Oxford University Press, Oxford, 1994.

LA RAZÓN DE LA EXISTENCIA

La filosofía leibniziana está construida sobre la base de un principio que aúna, relaciona, sirve de basamento y hace que todo esté ligado con todo. Como es sabido, ese principio es el denominado principio de razón. Es el principio fundamental de su filosofía, que funciona como la clave de explicación de toda la construcción filosófica de Leibniz. Él mismo lo llamaba el principio de los principios, axioma fundamental o principio universal. El principio de razón suficiente o determinante es ley universal del ser y del conocer, con validez absoluta en todos los ámbitos.

Son muchas, y muy conocidas, las definiciones, cuasidefiniciones, aclaraciones y variantes de ese gran principio. Aquí no entraremos en ellas[1]; sólo traeré a colación dos textos, por lo demás muy conocidos, en orden al interés y cometido de esta ponencia, a saber, la razón de la existencia.

El primero es *Monadología*, § 32: "El otro es el de *razón suficiente*, en virtud del cual consideramos que no puede hallarse ningún hecho verdadero o existente ni ninguna enunciación verdadera sin que asista una razón suficiente para que sea así y no de otro modo, aun cuando esas razones nos puedan resultar, en la mayoría de los casos, desconocidas (*Teodicea,* §§ 44 y 196)"[2].

El segundo es el que se encuentra en el *Resumen de Metafísica*. Ese texto leibniziano se compone, como es sabido, de 24 proposiciones breves. Las dos primeras son las siguientes: "(1) Hay en la naturaleza una

1. Cfr. al respecto, O. SAAME, *El principio de razón en Leibniz*, Laia, Barcelona 1978; J. A. NICOLÁS, *Razón, verdad y libertad en Leibniz*, Universidad de Granada, Granada, 1993.

2. G. W. LEIBNIZ, *Monadología*, en *Obras filosóficas y científicas*. 2: *Metafísica*, Ángel Luis González (ed.), Comares, Granada, 2010, p. 332.

razón de por qué existe algo en vez de nada. Ello es consecuente con aquel gran principio según el cual nada se hace sin razón, de modo que también tiene que haber una razón de por qué existe una cosa en vez de otra.

(2) Esta razón debe estar en algún ente real, o sea, en una causa. Pues la causa no es otra cosa que la razón real, y las verdades de las posibilidades y de las necesidades (es decir, de las posibilidades negadas respecto de lo opuesto) no establecerían algo a no ser que las posibilidades se fundaran en una cosa que existe en acto"[3].

Todo lo que existe tiene una causa o una razón de su existencia. En el último texto citado Leibniz se refiere a la creación u originación de las cosas, como él la llama: la existencia de algo en vez de nada; pero también para la existencia de cualquier cosa, hecho o suceso, debe haber siempre una causa o razón; el advenimiento a la existencia debe explicarse, como todo en el sistema leibniziano, por una razón suficiente o determinante.

El itinerario leibniziano de la determinación de la causa o razón de la existencia fue muy largo; en realidad duró toda su vida; y aunque haya elementos comunes, que siempre se dieron en todas las etapas de su pensamiento, hay también perfiles o matices que profundizan o amplían la perspectiva de explicación de la causa o razón de la existencia. Aquí mencionaremos, *per summa capita*, algunos que considero de los más relevantes; en concreto, especialmente, con glosas a dos textos que considero primordiales en referencia a nuestro tema, que están traducidos en la edición del volumen de *Metafísica* de las obras de Leibniz, aludida en la nota 2, me refiero a *De existentia* y *De rerum originatione radicali*.

Antes, sin embargo, una palabra –aunque notoria y consabida– sobre un punto capital para la intelección de lo que señalaré a continuación: la esencia como raíz de la existencia. Como es sabido, es doctrina leibniziana muy conocida que la posibilidad es el fundamento de la existencia; ésta resulta ser un complemento o añadido al posible o esencia. Para Leibniz, en efecto, la esencia es raíz suficiente de la existencia: "La esencia no es el concepto, ni tampoco la esencia lo es siempre de cosas exis-

3. G. W. LEIBNIZ, *Monadología*, en *Metafísica,* pp. 301-302.

tentes. La esencia es siempre anterior en el origen a la existencia, porque a partir de ella puede darse la razón de la existencia"[4].

La primacía, prioridad, anterioridad y raíz de la esencia sobre la existencia no conlleva la inclusión o subsunción de la existencia en la esencia. Esencia y existencia no pueden confundirse, como afirma frecuentemente el filósofo de Hannover, entre otras cosas porque se puede hablar de las esencias de las cosas sin tener en cuenta o saber que existen; en los *Comentarios a la metafísica de los unitarianos de Cristóbal Stegmann* afirma de modo nítido: "El autor, de manera incorrecta, confunde la esencia y la existencia. Afirma que la esencia y la existencia no son otra cosa que la naturaleza misma del ente, la cual se llama razón y quididad. Ahora bien, una es la cuestión sobre la esencia y otra sobre la existencia. Tras percatarnos de la esencia del círculo (a saber, que todos los puntos extremos de una figura plana equidistan de uno que es el centro), nos preguntamos después por la existencia, aplicando esta definición a una figura propuesta que se manifiesta como círculo, y de esa manera descubrimos la existencia del círculo, es decir, si existe o no. En consecuencia, nosotros podemos conocer la esencia del círculo aunque su existencia nos sea desconocida"[5].

La esencia posible es, para Leibniz, un *existenciable*. Todo posible es *existenciable*, con la condición de que reúna todos los requisitos; que sea individual, por tanto distinto de los demás, debe ser completo en sí mismo con todas sus características propias, diferente de todos los demás, individual e indiscernible. Además, la posibilidad existenciable según el filósofo de Hannover, requiere un requisito nuevo (y que constituirá una noción distintiva y característica del leibnizianismo), a saber, que dicha posibilidad tiene que resultar *composible* con los demás; dicho de otra manera, sólo es capaz de alcanzar la existencia actual, o solamente es existenciable un posible que sea composible.

El esencialismo leibniziano en este punto establece que el hecho de que el posible sea existenciable no se debe estrictamente a la aptitud o capacidad pasiva para existir; esa faz, que podría considerarse estática, del posible se aúna con la otra cara de la moneda, la faz dinámica, que subraya la pretensión activa para existir que todo posible posee; a la ca-

4. G. W. LEIBNIZ, *Discusión con Gabriel Wagner*, en *Metafísica*, p. 292.

5. G. W. LEIBNIZ, *Comentarios a la metafísica de los unitarianos de Cristóbal Stegmann*, en *Metafísica*, pp. 316-217.

pacidad para existir se suma la reclamación de la existencia. Es una de las más conocidas doctrinas del leibnizianismo: la *exigencia de existir de los posibles*.

Esa pretensión es, en sentido estricto, una reclamación, una exigencia de existir. Ningún posible puede dejar de reclamar o exigir el llegar a la existencia. En *Veritates absolute primae* afirma Leibniz que "Si en la misma naturaleza de la esencia no hubiera una cierta inclinación para existir, no existiría nada; pues en efecto afirmar que unas determinadas esencias poseen esta inclinación, y que otras no la tienen, es afirmar algo sin razón"[6]. La exigencia de la existencia es característica imprescindible, ineludible, de todo posible, de toda esencia o posibilidad existenciable. Es más, Leibniz considera que si la existencia no consistiera precisamente en esa exigencia que poseen la esencias, habría que considerar que ella misma tendría una esencia, y de esa manera siempre se podría seguir preguntando por la causa de la existencia de unas cosas en vez de otras[7]. Se trata, a mi juicio, de una fórmula que expresa, de manera nítida, por una parte la distinción entre la esencia y la existencia; ésta, según Leibniz, no forma parte de la esencia, no es tampoco la esencia, y no tiene propiamente una esencia; la exigencia *ad existendum* es una propiedad o atributo indefectible de toda esencia o posibilidad; y el hecho de que exija la existencia comporta que no está incluida, que es exterior, o mejor le será añadida desde fuera. Y por otro lado, la fórmula leibniziana aludida subraya la exigencia o reclamación como característica *sine qua non* puede entenderse un posible: la posibilidad esencial tiende de suyo a la existencia.

El problema entonces estriba en cómo se alcanza la existencia y en qué consiste la existencia de las cosas. Aquí aludiré al primer punto, con referencia ocasional al segundo. Leibniz procederá, aunque con múltiples vericuetos que diversifican y embrollan las distintas soluciones que propondrá, en dos grandes propuestas, que por cierto no se excluyen. La primera podría considerarse una solución "de tejas abajo", la solución humana, una explicación parcial; la segunda, que sería una solución que

6. G. W. LEIBNIZ, *Veritates absolute primae*, G. VII, pp. 194-195.

7. "Si existentia esset aliud quidquam quam essentiae exigentia, sequeretur ipsum habere quandam essentiam seu aliquid novum superaddere rebus, de quo rursus quaeri posset, an haec essentia existat, et cur ista potius quam alia"; G. W. LEIBNIZ, *Veritates absolute primae*, G. VII, p. 195, nota.

implica una explicación total, correspondería a la explicación tomada desde el Absoluto. Ambas soluciones no sólo no se excluyen sino que son necesarias para una explicación adecuada. Seguramente el pasaje que explica con más precisión este aspecto del pensamiento leibniziano sea el que se encuentra en el nº 61 del *Discurso Sobre la conformidad de la fe con la razón* de la *Teodicea*: "esta porción de razón que poseemos es un don de Dios que consiste en la luz natural que nos ha quedado en medio de la corrupción, esta porción es conforme con el todo, y no difiere de la que está en Dios sino como una gota de agua difiere del océano, o más bien como lo finito del infinito"[8]. La continuidad de conocimiento humano y divino le parece a Leibniz garantizada, por cuanto la diferencia es solamente de grado (aunque el grado sea de infinitud cuantitativa, como pone de relieve el ejemplo de la gota de agua y el océano entero, pero no cualitativa).

El texto de Leibniz, en el que me voy a detener, para comentar aspectos fundamentales de la razón de la existencia, en el que están incluidos esos dos caminos explicativos, humano y divino se llama precisamente *Sobre la existencia*.

La primera parte de ese texto clave señala lo que se necesita para que algo exista, para que haya razón de cualquier existencia: "Para la existencia es necesario que esté presente el conjunto de todos los requisitos. Requisito es aquello sin lo cual la cosa no puede ser. La reunión de todos los requisitos es la causa plena de la cosa. Nada existe sin razón. Porque nada existe sin el agregado de todos los requisitos"[9]. Ahora bien, resulta pertinente buscar la causa de cada una de las cosas que reúnen los requisitos para existir, pues el conjunto de todos los requisitos de algo no está en ese algo, y por consiguiente se precisa seguir buscando la causa; dicho de otro modo, el conjunto de condiciones o requisitos de una cosa no pasa de ser lo que en el aristotelismo sería la causa formal, y en el primer Leibniz la razón que explica o da cuenta de la existencia de algo. Ahora bien, tiene que haber una subsiguiente búsqueda, y ésta en último término conducirá –dice el texto que glosamos– a la demostración de la existencia del Absoluto; para todas las cosas su última causa está en la *ultima ratio rerum*; por tanto, solamente el Ente Necesario, que es único, contiene en

8. G. W. LEIBNIZ, *Ensayos de Teodicea*, edición bilingüe de E. Romerales, Abada, Madrid, 2015, p. 89.

9. G. W. LEIBNIZ, *De existentia* (diciembre de 1676[?]), AK, VI, 3, en *Metafísica*, p. 241.

sí todos los requisitos de las cosas. El Absoluto (el Ente Necesario, *ultima causa rerum*) "piensa. Pensar no es otra cosa que sentirse a sí mismo. El Ente necesario actúa por los medios más simples. Pues a partir de infinitos posibles existen ciertas cosas simplicísimas, pero por ser simplicísimas son las que más sirven. La razón de esto es porque no hay ninguna razón que determine a las demás. Esto mismo es la armonía, cierta simplicidad en la multiplicidad. Y en esto consiste la belleza y el deleite. Por tanto, que las cosas existan es idéntico a que Dios entienda que son las mejores, es decir, las máximamente armónicas"[10].

Es claro que a la necesidad de que se den unidos todos los requisitos se añaden en ese texto otras características pertinentes para que se pueda hablar de existencia. En concreto, estos tres: 1) La existencia debe ser sentida o pensada por alguien; 2) La existencia viene a ser equivalente con la noción de armonía; 3) Acceden a la existencia, mediante el decreto creador del Absoluto, los posibles composibles más armónicos.

La existencia se establece, pues, en relación con la armonía; existir no es otra cosa que ser armónico, señala Leibniz[11]; lo que se podría denominar el principio de la armonía es la causa a la que hay que remitir la existencia de las esencias (las que poseen mayor realidad, o son más perfectas, o contienen todos los requisitos). Podrá existir y existirá siempre lo que es mejor, es decir, lo que está más en consonancia con la armonía universal[12]. En síntesis: a) Es mejor existir que no existir; b) existe lo

10. G. W. LEIBNIZ, *De existentia* (diciembre de 1676 [?]), AK, VI, 3, en *Metafísica,* p. 142.

11. "Existere nihil aliud est quam harmonicum esse"; I. IAGODINSKI, *Leibnitiana. Elementa philosophiae arcanae de summa rerum*, p. 36. "Existere nihil aliud esse quam Harmonicum esse"; G. W. LEIBNIZ, AK, VI, 3, p. 474. (*Existir no es otra cosa que ser armónico*, *Sobre el secreto de lo sublime o acerca de lo más elevado de todas las cosas,* en *Metafísica*, p. 72).

12. Entre los innumerables textos que podrían aportarse, señalo el siguiente, perteneciente a la *Profesión de fe del filósofo*. Al responder Leibniz a la cuestión que se le plantea de por qué este mundo no ha podido ser establecido sin que existan condenados, señalará que es sencillo de responder si se considera la armonía: "La primera cuestión es al mismo tiempo la más fácil y la más difícil. Es la más fácil si asientes cuando yo afirmo que de este modo ha sido mejor y que está de acuerdo con la armonía universal; lo cual se muestra a partir del efecto o, como se dice en las escuelas, a posteriori, por el hecho mismo de que ha sucedido. Pues que todo cuanto existe es lo mejor o *armonikótaton*, se infiere por medio de una demostración invencible, porque la primera y única causa eficiente de las cosas es la mente; la causa de que la mente actúe, o el fin de las cosas, es la armonía; y la causa de la mente más perfecta, es la armonía suprema"; G. W. LEIBNIZ, *La profesión de fe del filósofo*, AK, VI, 3, 146, en *Metafísica*, p. 63.

mejor, puesto que no puede existir todo; c) lo mejor es lo que posee mayor grado de esencia, que es aquello que está más de acuerdo con la armonía universal; d) la conclusión es que existe lo que es más armónico.

Lo armónico es, entre otras características, lo que resulta más compatible con el resto de cosas; la compatibilidad devendrá más adelante, en el desarrollo teorético del leibnizianismo, composibilidad, uno de los conceptos más originales, a la par que complejos, del pensamiento leibniziano. Las cosas sentidas o pensadas por el Absoluto son las mejores, las que están en mayor consonancia con la armonía universal, y que son las que llegarán a la existencia. Ser sentidas o pensadas las cosas por una mente y al mismo tiempo armónicas constituyen dos elementos imprescindibles para dar razón de la existencia[13]. El principio de la armonía pasará posteriormente a ser denominado por Leibniz como *lex melioris*, la ley de lo mejor. El principio de la armonía y el principio de lo mejor son dos modos de decir el mismo principio[14].

"No podemos conocer la verdadera razón formal de la existencia", afirma Leibniz en un conocido texto[15]. Y con independencia del carácter irresoluble o inanalizable de la noción de existencia, el problema de dar

13. "No tenemos ninguna idea de la existencia, salvo que entendamos que las cosas son sentidas. No puede ser otra cosa, puesto que la existencia no se incluye en la misma [esencia], excepto en los seres necesarios. Sin alguien que sintiera no existiría nada. Sin un primero que sienta, el cual igualmente es causa de las cosas, nada podría ser sentido. La armonía de las cosas exige que se dé en los cuerpos lo que actúa en sí mismos. Acerca de la naturaleza del ente que actúa en sí mismo: actúa por los medios más simples; en él, en efecto, existe la armonía; en la que cuando algo comienza una vez ya es eterno"; G. W. LEIBNIZ, *De existentia* (diciembre de 1676 [?]), AK, VI, 3, en *Metafísica,* p. 142.

14. "Examinadas las cosas correctamente, establezco por principio la armonía de las cosas, es decir, que cuanto más esencia pueda, exista. Se sigue de aquí que hay más razón para existir que para no existir. Y todas las cosas existirían si eso pudiera ocurrir. Dado, en efecto, que algo existe, y no pueden existir todas las cosas posibles, se sigue que existen las cosas que contienen más esencia, pues no hay otra razón para elegirlas y excluir a las demás: por consiguiente, existe ante todo el ente perfectísimo de entre todos los posibles. Pero la razón por la que existen ante todo las cosas más perfectas es evidente, porque mientras son simultáneamente las más simples y perfectas, es decir, incluyen muchísimo, dejan lugar para un gran número de otras cosas. Por eso una cosa perfecta debe ser preferida a muchas imperfectas de igual peso, porque éstas impiden la existencia de las otras, mientras ocupan [su] lugar y tiempo"; G. W. LEIBNIZ, *Sobre el secreto de lo sublime o acerca de lo más elevado de todas las cosas*, AK, VI, 3, en *Metafísica*, p. 70.

15. G. W. LEIBNIZ, *Sobre la contingencia*, Grua, p. 303, en *Metafísica*, p. 215.

cuenta y razón de la existencia proseguirá siempre su andadura en Leibniz. No entraremos aquí a tratar con algún detenimiento otra de las delimitaciones más conocidas de la filosofía leibniziana a este propósito, como es la consideración de la existencia como predicado o no predicado de la esencia. Ambas doctrinas opuestas se encuentran en el decurso histórico de las diversas obras de Leibniz. Por una parte, es claro que si lo que existe es lo mejor, la existencia es una perfección, y en ese caso se trata de una característica, propiedad, o predicado de la esencia. Pero Leibniz no se ancló en esa identificación de perfección y existencia, o mejor, la consideración de la existencia como un predicado de la esencia; hay textos en que se ve obligado a considerar a la existencia como perfección extraesencial. Puede parecer muy claro que la existencia es una perfección de la esencia, pero si se mira con más detenimiento el asunto, Leibniz variará su postura, pues un posible que tiende la existencia pretende o aspira a algo que no posee; en efecto, el existenciable exige la existencia, y si la tuviera no la exigiría; por consiguiente, la existencia no puede ser un predicado de la esencia, aunque lo sea la reclamación o propensión a existir. La exigencia de existir será una nota o predicado de toda esencia o posibilidad, pero la existencia no puede serlo (con independencia de que en un esencialismo como es el leibniziano esté estrechamente ligada o relacionada con la esencia). Solamente una visión logicista (como la conocida de Russell y Couturat) puede llevar a considerar la doctrina leibniziana como incoherente; pero precisamente la solución leibniziana al problema de si la existencia es un predicado o no es un predicado de la esencia no tiene una salida solamente lógica; la última y verdadera solución es metafísica, no lógica, y así lo consideró Leibniz. Sería suficiente con recordar que el Absoluto según Leibniz pasará de ser definido como ser perfectísimo (la existencia sería una perfección suya inexcusable) a ser considerado como ser necesario. Dios como Ser Necesario será probado y definido por su posibilidad-necesidad, que en todo caso será lo prioritario o definitivo para expresar al Absoluto a partir del *Discurso de Metafísica*, y no en función de las perfecciones, las cuales en todo caso se definen en función de la posibilidad y la necesidad, y no viceversa[16].

16. Me permito traer a colación un texto perteneciente al opúsculo *Existentia. An sit perfectio,* en el que, a mi parecer, las oscilaciones y perplejidades de Leibniz sobre si la existencia es o no es un predicado se han decantado ya por versión de que la consideración de la existencia como una perfección o predicado esencial constituye una solución provisional en su doctrina: "Se puede

Como es sabido, Leibniz siempre establecerá que el ente máximamente posible es necesario, o dicho de otro modo Dios es el existente por antonomasia. Sin el ser Necesario de suyo no habría paso de las posibilidades a las existencias, ni podría darse una causa de que algo exista; es más, no existiría nada. Obsérvese la articulación de las modalidades (posibilidad, existencia, necesidad, contingencia); precisamente Leibniz considerará a la prueba por su posibilidad del Absoluto Necesario como la cumbre de la doctrina modal. Traigo a colación un breve texto de Leibniz, que recoge esos aspectos señalados: "La proposición "*si el ser necesario es posible, se sigue que existe*" es la cima de la doctrina modal, y la que en mayor medida permite el paso del poder ser al ser, o de las esencias de las cosas a sus existencias. Y puesto que este paso es necesario, pues de lo contrario no existiría nada, también se sigue de aquí que el ser necesario es posible, y por tanto existe. Así pues y en rigor, si no existiera el Ser necesario no se podría dar razón alguna de la existencia de las cosas, ni tampoco habría causa de por qué exista algo. O con mayor brevedad: es necesario que algo exista, y por esto mismo se da el Ser necesario. Hay que ver si esa consecuencia queda suficientemente establecida. Porque parece que de aquí al menos se sigue que algunos entes son necesarios alternativamente. Pero la necesidad alternativa debe quedar fundada en alguna necesidad absoluta"[17].

dudar mucho sobre si la existencia sea una perfección, es decir, un grado de la realidad: porque se puede dudar si acaso la existencia pertenece al número de las cosas que se pueden concebir, es decir, que son partes de la esencia: o si, en realidad, es sólo un cierto concepto imaginario como lo es el de *calor* y el de *frío*, que no son más que una denominación de nuestra percepción, no de la naturaleza de las cosas. Sin embargo, si consideramos cuidadosamente que concebimos algo mayor al pensar que la cosa *A* existe que cuando pensamos que es posible, parece, por tanto, que es verdad que la existencia es un cierto grado de realidad; o bien que ciertamente es alguna relación respecto a los grados de la realidad; ahora bien, la existencia no es un grado de la realidad: pues en efecto de cualquier grado de realidad se puede entender tanto la posibilidad como la existencia: por consiguiente, la existencia será un exceso de los grados de realidad de una cosa por encima del grado de realidad de la cosa opuesta, esto es, que *existe* aquello que es más perfecto entre todas las cosas que son incompatibles entre sí y, a su vez, lo que existe es más perfecto que las demás cosas. Por tanto, ciertamente es verdadero que lo que existe es más perfecto que lo que no existe, pero no es cierto que la existencia misma sea una perfección, puesto que sólo es una cierta comparación de las perfecciones entre sí"; *Existencia. Sobre si es una perfección* (1677 [?]), AK, VI, 4 b, en *Metafísica*, pp. 119-120.

17. G. W. LEIBNIZ, *Si el ser necesario es posible, existe*, AK, VI, 4 b, en *Metafísica*, p. 211.

Establecida la necesidad de existencia del Absoluto, y en correspondencia con ella, existir o conseguir la existencia actual, el traslado de esencias desde el país de los posibles al mundo actual, depende, como afirma Leibniz y ya aludimos, de agradar (o no desagradar) al poderoso entendimiento que es Absoluto[18]. No depende, pues, solamente –y discúlpese la insistencia– de la propia definición de la cosa posible, con todos los requisitos o condiciones requeridas entre las que se cuenta ciertamente la exigencia de existencia, la composibilidad y su carácter de perfección[19]. Resulta necesario contar con el Absoluto, que desea libremente elegir los posibles composibles más perfectos: "la noción de existencia es tal que resulta existente aquel estado del universo que agrada a Dios. A Dios le agrada libremente aquello que es más perfecto"[20].

Como con expresión acuñada, y muy repetida, dirá Leibniz, el Absoluto puede todo, pero quiere lo mejor[21]. Que puede todo y no quiere todo sino solamente los posibles más perfectos, significa que hay posibles que nunca llegarán a la existencia, que seguirán siendo posibles por toda la eternidad[22]. La noción de posibles no composibles, menos perfectos que

18. Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Investigaciones generales sobre el análisis de las nociones y las verdades* n. 73 (1686), introducción, traducción y notas de M. Beuchot y A. Herrera-Ibáñez, UNAM, México, 1986: "O lo que viene a ser lo mismo, existente es lo que agrada al inteligente y al potente; pero así se presupone el mismo Existir. Sin embargo, al menos se podrá definir que Existente es lo que agrada a alguna Mente y no desagrada a otra más potente, si se supone que existen mentes cualesquiera. Así, la cosa se reduce a que se diga que Existe lo que no desagrada a la Mente más potente, si se supone que existe la mente más potente".

19. "La causa de que cierta cosa contingente exista en lugar de otra no se deduce sin más de su mera definición, sino de la comparación con otras cosas; pues habiendo como hay infinitos posibles que, sin embargo, no existen, no se debe buscar la razón de que existan en vez de aquéllos a partir de su definición (dado que su no existencia implicaría una contradicción y los otros no serían posibles, en contra de la propia hipótesis), sino a partir de un principio extrínseco, cual es el de ser más perfectos que los demás"; G. W. LEIBNIZ, *Reflexions sur Bellarmin*, en Grua, pp. 301-302.

20. G. W. LEIBNIZ, *Sobre la necesidad y la contingencia*, AK, VI, 4 b, en *Metafísica*, 133.

21. Cfr. G. W. LEIBNIZ, *A Bernouilli*, GM, III, 574.

22. En otros muchos textos que podrían aportarse, véase éste: "Pues aunque sea cierto que adviene a la existencia aquello que es más perfecto, sin embargo también lo menos perfecto es posible"; G. W. LEIBNIZ, *Sobre la necesidad y la contingencia*, AK, VI, 4 b, 1449-1450, en *Metafísica*, p. 133. O del mismo texto: "La noción de existencia es tal que resulta existente aquel estado del universo que agrada a Dios. A Dios le agrada libremente aquello que es más perfecto. Y así justamente se incluye la acción libre. Y ¿acaso puede darse razón hasta de la misma acción libre?

otros por tanto, comporta una doctrina radicalmente necesaria para el leibnizianismo[23], entre otras cosas para esquivar el férreo necesitarismo de Spinoza, para quien, como es notorio, todo posible existe, o si se prefiere, solo existe lo necesario (y como es notorio, Leibniz critica ese necesitarismo de Spinoza, lo mismo que el que achaca a Hobbes y a Wiclef).

En cualquier caso, la razón de la existencia está en último término en la existencia de un existentificador. ¿Por qué hay entes y no más bien nada? ¿Cuál es la causa o razón de unas existencias trasladadas desde los posibles o esencias a la actualidad fáctica de este mundo real? Como es sabido, el proceso de elección, la libertad del Absoluto comprometida en la elección de lo mejor, a la que se obliga según Leibniz por cuanto es propio del sabio elegir lo más perfecto, etc., son problemas muy agudos, a los que Leibniz atendió durante toda su vida filosófica; intentó clarificar su postura ante las diversas y contundentes críticas a su doctrina de la elección de lo mejor, que parece comprometer la libertad del Absoluto al crear (lo mismo que también ya parecía en entredicho la creación *ex nihilo* si se precisa entender la creación contando con que ésta estriba en un traslado de posibles, independientes del Absoluto). A la pregunta de por qué hay existencias no responde la causa o razón intrínseca, es decir, lo que sería la causa formal en terminología aristotélica, sino una causa o razón extrínseca. La causa o razón extrínseca de la existencia para Leibniz es el Absoluto Existentificador o, como también lo denomina, *ultima ratio rerum*, la razón última de las cosas. Y uniendo las dos nociones, la *ultima ratio rerum* es una *Ratio existentificans*.

Esto se encuentra expuesto por Leibniz, como es sabido, en muy diferentes lugares de su extensa obra; quizá uno de los textos de explicación más nítida sea *De rerum originatione radicali*, al que me atengo en

Si tomamos la acción libre de Dios desde un punto de vista temporal, tendremos que su razón es otra acción de Dios precedente también libre, y así sucesivamente. Si se trata de la acción libre, pero considerada desde el punto de vista de la eternidad, ¿qué razón podemos dar por la cual Dios haya formado esa acción de una vez para siempre? Pues ninguna otra, salvo la misma naturaleza o perfección divina"; *Ibid*.

23. "Si uno quisiera rechazar absolutamente los posibles puros, se destruirían la contingencia y la libertad; pues si no hubiera nada posible aparte de lo que Dios ha creado efectivamente, entonces, esto creado por Dios sería necesario, y Dios queriendo crear algo, no podría crear nada más que esto, suprimiendo, en tal caso, la libertad de elección"; G. W. LEIBNIZ, *A Arnauld*, G. II, pp. 56-57.

lo que sigue. Leibniz comienza esa obra señalando que se hace preciso establecer la existencia de un Absoluto cuando se rastrea la razón de la existencia y de la esencia de este mundo, puesto que el análisis exhaustivo de las diferentes cosas del mundo, o todas ellas en conjunto, no proporciona la razón de ser del mundo; ese Absoluto es denominado Unidad dominante, es creador y no sólo "regidor" del mundo, extramundano y raíz última de las cosas: "Además del mundo, es decir, el conjunto de cosas finitas, se da cierta Unidad Dominante, no sólo como mi alma se da en mí, o mejor todavía como mi propio yo se da en mi cuerpo, sino incluso guardando con el mundo una relación mucho más profunda. La Unidad dominante del universo, en efecto, no rige únicamente el mundo, sino que también lo construye, es decir, lo crea, y es superior al mundo y, por así decir, es extramundana, y de ese modo es la razón última de las cosas. En efecto, no sólo no es posible descubrir la razón suficiente de la existencia de las cosas en ninguno de los seres particulares, sino que tampoco lo es hallarla en el conjunto entero ni en la serie de las cosas [...]. Por consiguiente, cualesquiera sean los estados anteriores a que uno se remonte, jamás se hallará en dichos estados una razón adecuada de por qué es preferible que exista un mundo en vez de nada, y por qué uno que sea tal como es"[24].

"Extramundana, y de ese modo es la razón última de las cosas". La razón última de las cosas no puede ser más que extramundana, pues no puede serlo ninguno de los seres particulares del universo, ni tampoco el conjunto de todos los seres del mundo. Ninguna cosa contingente puede ser la razón última de las cosas. Con un razonamiento semejante lo señala también Leibniz en *Los principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón*: la razón suficiente que no necesite de otra razón ulterior debe estar fuera de la serie de las cosas contingentes, tiene que hallarse en un ser necesario que posea la razón suficiente de su existencia; ese ser necesario, causa última de las cosas es denominado Dios[25].

24. G. W. LEIBNIZ, *Sobre la originación radical de las cosas* (1697), en *Metafísica*, pp. 277-278.

25. "Ahora bien, esta razón suficiente de la existencia del universo no se podría encontrar en la serie de las cosas contingentes, es decir, de los cuerpos y de sus representaciones en las almas; porque, al ser la materia indiferente de suyo al movimiento y al reposo, y a tal o a cual movimiento, no cabría encontrar en ella la razón del movimiento, y menos todavía de un movimiento cualquiera. Y aunque el movimiento presente que está en la materia proviene del precedente, y este a su vez de otro precedente, no se avanza más en ello aun cuando se vaya tan lejos como se quiera:

Se trata aquí, pues, de la necesidad de respuesta metafísica última, cuya explicación se producirá en función de la razón suficiente. Recordemos antes de proseguir con la originación radical, un famoso texto, también de *Los principios de la naturaleza y de la gracia*, en el que Leibniz, tras considerar las cosas desde el punto de vista de la naturaleza (donde se encuentran por cierto algunas de las mejores explanaciones sobre la sustancia o mónada), indica el paso imprescindible a la metafísica, formulando la famosa expresión (que, cada uno a su modo, recogerán Schelling y Heidegger): ¿por qué hay entes y no más bien nada?: "Hasta aquí hemos hablado nada más que como meros *físicos*; ahora es menester elevarse a la *metafísica*, sirviéndonos del *gran principio*, poco empleado comúnmente, que declara *que nada se hace sin razón suficiente,* es decir, que nada sucede sin que le fuera posible a quien conociera suficientemente las cosas dar una razón que baste para determinar por qué es así y no de otro modo. Sentado este principio, la primera cuestión que se tiene derecho a plantear será la de *por qué hay algo en vez de nada*. Pues la nada es más simple y más fácil que el algo. Por lo demás, supuesto que tengan que existir cosas, es menester que se pueda dar razón de *por qué tienen que existir así* y no de otro modo"[26]. Además de la sorprendente afirmación leibniziana de que la nada es más simple y fácil que cualquier algo (cuando por lo demás la nada resulta precisamente lo carente de razón), se establece en ese epígrafe de *Los principios de la naturaleza y de la gracia* una doble temática, característica de la explicación del racionalismo de Leibniz; por una parte, la razón por la que existe algo; y en segundo lugar por qué un algo determinado con preferencia a otros. La segunda temática se explica en función de su esencialismo: lo actual depende de la posibilidad; lo que explica, lo que da razón de la existencia de un ente, la razón suficiente de toda entidad está en la esencia; es la esencia el fundamento de la existencia; como se indicó al principio de este trabajo, la esencia es raíz y fundamento de la existencia actual, la

pues siempre queda en pie la misma cuestión. De este modo, es menester que *la razón suficiente*, que no necesita otra razón, esté fuera de esta serie de las cosas contingentes y se encuentre en una sustancia que sea su causa y que sea un ser necesario que lleve consigo la razón de su existencia. De otro modo no se tendría todavía una razón suficiente en la que se pueda terminar. Y esta razón última de las cosas se llama *Dios*"; G. W. LEIBNIZ, *Los principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón*, en *Metafísica,* pp. 347-348.

26. G. W. LEIBNIZ, *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón*, nº 7, en *Metafísica*, p. 347.

posibilidad es la razón de ser de las cosas. Ahí se busca el fundamento del ente y con eso se tendrá que contar siempre a la hora de explicación del traslado de posibilidades al mundo actual y de otros interesantes problemas conectados con la originación radical de las cosas[27].

El primer tema, del que depende este segundo que acabamos de aludir, es la búsqueda de la respuesta a por qué hay algo en vez de nada. Parece pertinente reiterar la respuesta leibniziana, trayendo a colación el número 4 del *Resumen de Metafísica* (los dos primeros fueron puestos en el inicio del trabajo): "(4) Es, por tanto, la causa de por qué la existencia prevalece sobre la no-existencia, es decir, el *ente necesario* es Existentificador"[28].

Volviendo al *De rerum originatione radicali*, el Absoluto es hacedor, en sentido fuerte, o sea autor, no conformador; Dios crea, es el creador. Leibniz subraya esa condición haciendo referencia a que no se puede soslayar la existencia de un Ser Necesario que sea causa o razón última y supramundana de las existencias mundanas, incluso aunque se considerase la posibilidad de un mundo eterno; he aquí el texto entero (su lectura compensa prolijas explicaciones): "Por tanto, aunque conjeturaras un mundo eterno, como sin embargo sólo puedes establecer una sucesión de estados y como en ninguno de ellos tampoco puedes descubrir una razón suficiente de la existencia, y además como admitir cualesquiera estados no es útil en lo más mínimo para llegar a dar razón de ellos, es evidente

27. Véase este texto, que a mi parecer compendia, de manera excelente, los dos temas de que venimos tratando en el texto, aunque se refiera más especialmente a uno de ellos: es preciso que la razón "de existir de las esencias tenga una raíz existente *a parte rei*; de lo contrario nada habría en las esencias sino una ficción de la mente, y como de la nada nada se sigue, lo que habría por siempre y necesariamente sería la Nada. Únicamente puede ser dicha raíz el Ser Necesario, garante de las esencias y fuente de las existencias; es decir Dios, agente perfectísimo por el cual y a partir del cual existe todo; y agente voluntario que, determinado a lo que es lo mejor, elige por tanto aquello que proporciona una mayor perfección en el concurso [de los posibles que pretenden existir]. Este concurso es real y efectivo porque implica la sabiduría y potencia de la causa primera, de modo que posibilita y asiste a la suma razón. De este modo, las esencias se abren a sí mismas camino a la existencia, pero en Dios y a través de Dios, de tal manera que en Dios está la realidad de esas mismas esencias o verdades eternas, y también en Dios se origina la producción de las existencias, o verdades contingentes"; G. W. LEIBNIZ, *La razón por la que existen estas cosas más bien que otras* (1689), AK, VI, 4-B, 1634-1635, en *Metafísica*, p. 210.

28. G. W. LEIBNIZ, *Resumen de metafísica*, en *Metafísica*, p. 302 (la mayúscula pertenece al original).

que es preciso buscar la razón en otra parte. Pues en las cosas eternas, aunque no exista causa alguna, debe concebirse sin embargo una razón, la cual en las cosas inmutables es la necesidad misma, es decir, la esencia; en cambio, en la serie de las cosas mutables, aunque esta serie se suponga eterna desde siempre, la razón estribaría en el predominio mismo de inclinaciones, como se podrá comprender en breve; en este caso, en efecto, las razones no obligan de modo necesario (con necesidad absoluta, es decir, metafísica, de modo tal que su contrario implique contradicción), sino que solamente inclinan. De todo lo cual resulta patente que ni siquiera supuesta la eternidad del mundo es posible soslayar una razón última extramundana de las cosas, es decir, Dios"[29]. Son formulaciones típicas y muy conocidas del racionalismo y esencialismo de Leibniz; por una parte, la diferencia entre razones necesarias y razones inclinantes (que solamente inclinan, pero no obligan), que Leibniz siempre tendrá en cuenta, también y sobre todo cuando tenga que esforzarse por salir airoso de las críticas que le llovieron por la presunta o real creación infalible de lo mejor; además, la remisión a la diferencia entre la necesidad absoluta y metafísica y la necesidad física o hipotética es también capital para la doctrina leibniziana de la creación.

La necesidad metafísica corresponde a esencias inmutables; el mundo físico tiene necesidad hipotética[30]; es preciso pasar desde esta última a la necesidad metafísica. Esta es, en último término, el ser Necesario, que da razón de las cosas existentes, y de sí mismo (no hay una razón suficiente anterior). El Ser Necesario, que posee necesidad metafísica, es quien en último término existentifica los posibles o esencias. El Ser Necesario existe necesariamente y es necesariamente el creador, el existentificador. Afirma Leibniz: "puesto que la raíz última debe hallarse en algo que exista con necesidad metafísica, y como la razón de una cosa existen-

29. G. W. LEIBNIZ, *La originación radical de las cosas*, en *Metafísica*, p. 278.

30. Sigue señalando Leibniz: "las razones del mundo están ocultas en un ser extramundano, diferente del encadenamiento de los estados o serie de cosas, el conjunto de las cuales constituye el mundo. Pues bien, de este modo es preciso pasar de una necesidad física, o sea, hipotética, que determina los estados posteriores del mundo a partir de los primeros, a algo que sea de necesidad absoluta, es decir, metafísica, de la que no puede darse razón. El mundo actual, en efecto, es necesario físicamente, es decir, hipotéticamente, pero no de manera absoluta, o sea, metafísicamente. En efecto, establecido una vez de una determinada manera, es lógico que surjan de inmediato otras determinaciones semejantes"; *La originación radical de las cosas*, en *Metafísica*, pp. 278-279.

te únicamente puede provenir de otra cosa existente, de ahí es preciso que se siga que existe un ser único, metafísicamente necesario, es decir, que su esencia implica su existencia; y, por consiguiente, existe algo que es diferente de la pluralidad de los seres, es decir, del mundo, del que hemos admitido y demostrado que no existe por necesidad metafísica"[31]. Dios en cuanto existentificador será causa y razón; el problema, sin embargo, será comprender quien funda en último término, si la razón o la causa; o dicho de otro modo, ciertamente se puede decir en Leibniz que el Absoluto es causa y razón, pero desde luego no lo es del mismo modo que esa expresión se puede aplicar a Descartes. El racionalismo leibniziano, crítico en este punto del cartesianismo, considera que la razón funda la causa. Todas las cosas-causas de este mundo tienen su fundamento en Dios, *ultima ratio rerum*, como hemos visto que Leibniz lo denomina (y si se me permite la expresión ampliada: *ultima ratio rerum et causarum*).

Lo anterior es lo que deseaba tratar aquí. Como es sabido, la continuación del *De rerum originatione radicali* es la explanación del proceso de originación o creación de las cosas, a partir de los posibles, de la exigencia de existencia que pertenece a todos los posibles. No puedo entrar a glosarlo, pero no quiero terminar sin al menos citar el famoso texto leibniziano, subsiguiente a los que ha sido comentados: "No obstante, para explicar con un poco más de claridad cómo de las verdades eternas, esenciales o metafísicas se originan las verdades temporales, contingentes o físicas, debemos reconocer en primer lugar que, por lo mismo que existe algo más bien que nada, hay en las cosas posibles, es decir, en la posibilidad misma o en la esencia, una cierta exigencia de existencia, o por así decirlo, una pretensión a existir, y para expresarlo en una palabra, que la esencia tiende por sí misma a la existencia. De aquí, pues, se sigue que todas las cosas posibles, es decir, que expresan la esencia o la realidad posible, tienden con un derecho igual a la existencia en proporción a la cantidad de esencia o de realidad, o sea, en proporción al grado de perfección que encierran; la perfección no es otra cosa, en efecto, que la cantidad de esencia. Por eso, pues, se comprende de manera clarísima que entre las infinitas combinaciones de los posibles y las series posibles existe aquélla por medio de la cual llega a la existencia la mayor cantidad de esencia, o sea, de posibilidad"[32]. Está implicada en esas expresiones la entera metafísica modal leibniziana, que por lo que a nuestro tema se

31. *Ibid*., p. 279.

32. *Ibid*., p. 279.

refiere, señala los puntos fundamentales que deberían ser desarrollados: primacía de la posibilidad, posibles, posibles no existentes, exigencia de existir de los posibles, posibilidad y existencia, elección libre de lo mejor por parte de la razón existentificadora, sometimiento de la voluntad divina al entendimiento del Absoluto, pues la razón es lo último; la elección no es sin razón[33]; todo está supeditado a la razón: en la sabiduría divina nada se admite sin razón[34], o como en *Carta a la Princesa de Gales* (1716)[35] afirma Leibniz: El gran principio de que nada sucede sin que haya una razón suficiente para ello, de donde se sigue que Dios mismo no podría elegir sin que haya una razón de su elección[36]. Como señalé al inicio del trabajo, el principio de razón suficiente es el motor de toda la filosofía leibniziana; y Leibniz afirmará que Dios, que es Razón, *ultima ratio rerum*, también está supeditado a ese gran principio, al principio de razón suficiente, por cuanto es Dios es *razón* de sí mismo.

33. "Ahora bien, como hay una infinidad de universos posibles en las ideas de Dios y solamente puede existir uno, es necesario que haya una razón suficiente para la elección de Dios, que le determine a uno más bien que a otro (*Teodicea*, §§ 8, 10, 44, 173, 196 ss., 225, 414-416)"; G. W. LEIBNIZ, *Monadología*, 53, en *Metafísica*, p. 335.

34. Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Quinta carta a Clarke* (1716), G. VII, p. 394.

35. Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Quinta carta a Clarke* (1716), G. VII, p. 379.

36. He desarrollado algunos de esos temas en "Die Unfehlbare Wahl des Besten. Wahl oder Determinismus?", *Studia Leibnitiana*, SH-37, *Leibniz und die Entstehung der Modernität,* F. Steiner Verlag, Stuttgart, 2010, pp. 233-244.

LA CAUSA, ES DECIR, LA RAZÓN DE LA EXISTENCIA

1. Introducción. Causalidad y racionalidad

En el decurso histórico de la doctrina de la causalidad moderna prekantiana, Leibniz constituye, a mi juicio, el representante más preclaro del racionalismo en el problema, ontológico y científico positivo, de la causalidad. Además, precisamente en torno a los problemas conectados con la causalidad es donde comparece la crítica leibniziana a los demás grandes autores racionalistas; Leibniz, como es sabido, se separa de las concepciones de la causalidad, criticándolas con serenidad y nitidez, de Descartes, Spinoza y Malebranche. Aunque no puedo entrar aquí en ese tema, la expresión a este propósito típica de los racionalismos, *causa vel ratio*, *causa sive ratio*, etc., en el caso leibniziano constituye la forma más conseguida de un traspaso de la causa a la razón, o si se prefiere, de la sustitución de la causalidad por la inteligibilidad o explicación racional. *Causa sive realis ratio* es la conocida fórmula leibniziana que explaya esa identificación última de la causalidad con la racionalidad.

Aun a riesgo de incurrir en una simplificación (y las simplificaciones son con frecuencias no ajustadas, al no contemplar matices esenciales), podría señalarse que, desde Aristóteles, los filósofos clásicos consideraban a la causalidad como una característica propia de la realidad, de las cosas, de las sustancias; la causalidad pertenece, o mejor, es algo propio de la sustancia misma. En lo que se refiere a la temática de este congreso, el ámbito ontológico de la causalidad, en el que estaba instalado Descartes al iniciar la modernidad, de modo progresivo irá trasladándose al ámbito del conocimiento y terminará por establecerse con Kant, ya sin ambigüedades, en el plano cognoscitivo; para Kant, como es sabido, la cau-

salidad comparece en las categorías del entendimiento, en concreto la de relación. El final del racionalismo y el empirismo, que copan lo que hoy se denomina la primera filosofía moderna, en lo que a la causalidad se refiere, se va establecer con la doctrina kantiana resueltamente explicada como categoría del entendimiento[1].

Por otro lado, el aspecto al que deseo aludir aquí es la averiguación en la filosofía de Leibniz de cuál sea la causa o razón de la existencia de las cosas. Es claro que si hay algún asunto de capital relevancia que haya de dilucidarse es cabalmente el de la existencia, como tal existencia, de las cosas.

Veamos inicialmente un texto claro que, con cierto gracejo ejemplificador, propone Leibniz al tratar de la realidad y el significado de la causalidad, uniendo precisamente existencia y causa: "*Causa* es la cosa cuya existencia o modo de existencia es la razón de la existencia de otra que se llama *efecto*, por ejemplo el soldado es la causa de la pobreza del campesino, pues de cierto predicado del soldado, que es *desenfreno* se sigue la pobreza del campesino, o sea de esta proposición: *el soldado es desenfrenado* se sigue esta otra: *el campesino es pobre*. En términos abstractos, si *a* es *b* porque *c* es *d*, *c* será la causa, *ab* el efecto, o bien *cd* la causa, *ab* el efecto"[2]. Resulta pertinente resaltar la expresión: causa es la razón de

1. Al no poder extenderme en ese punto capital, acudo a la excelente síntesis del problema realizada por Alquié, que pone de manifiesto la nueva situación del problema de la causalidad y las consecuencias del desplazamiento de lo ontológico a lo gnoseológico: "Toda categoría es vínculo, y todo vínculo supone, antes de él, la unidad. La unidad del «yo pienso» es lo que hace posible el vínculo. Mas el sujeto kantiano no es ni el alma de Descartes ni el sujeto de Malebranche, que percibe las ideas en Dios, ni tampoco el percipiente de Berkeley, que recibe de Dios una serie de signos, ni el sujeto natural de Hume, sede de hábitos y de tendencias. Es un principio de unidad, un correlativo de los objetos. Una serie fenoménica no se me presenta como objetiva mientras no esté sostenida por un concepto capaz de permitirle ocupar un lugar en el universo de los objetos, y ese concepto es precisamente el de causalidad. Los objetos de la experiencia requieren la intervención de un entendimiento que construya los datos sensibles según sus propias leyes o categorías"; F. ALQUIÉ, *La idea de causalidad de Descartes a Kant*, en F. CHATELET, *Historia de la filosofía*, t. II, Espasa Calpe, Madrid, 1976, p. 399. Por otra parte, y como es sabido, recuérdese que en último término Kant establecerá la causalidad en el orden de la libertad.

2. *Elementa ad calculum condendum* (¿1678-1679?), AK, VI, 4 A 153. He tomado la referencia de R. ROVIRA, *Léxico fundamental de la metafísica de Leibniz*, Trotta, Madrid, 2006, pp. 37-38.

Gran parte de las citas de Leibniz corresponderán a: G. W. LEIBNIZ, *Obras filosóficas y científicas*. 2: *Metafísica*, Ángel Luis González (ed.), Comares, Granada, 2010 (abreviatura:

la existencia. Dicho de otro modo, la causa no es otra cosa que la razón real, como establecerá con frecuencia Leibniz. *Causa sive ratio*, en el caso del filósofo de Hannover, debe traducirse, pues, estrictamente por *causa, es decir, la razón*.

Nada existe sin causa, es decir, sin razón. Pareciera percibirse el eco de la conocida afirmación de Cicerón en su *De finibus bonorum et malorum*: "nada hay tan vergonzoso como decir que algo puede producirse sin causa". Y es así ciertamente, pero en el bien entendido que, en el racionalismo leibniziano, causación es, en último término, explicación racional. La explicación como inteligibilidad no anulará las diversas causalidades (recuérdese la afirmación leibniziana recogida en *La conversación con Stenon sobre la libertad*: la expresión de que nada es sin razón debe entenderse referida a la causa eficiente, a la causa material, a la formal y a la final[3]). Y por otra parte, como es notorio, no hay identificación, como inicialmente podría parecer, en Leibniz entre causa eficiente y razón; hay diferencias, precisamente concernientes a esa inidentidad señalada; la causa es exterior, la razón no tiene por qué serlo; la eficiencia, productora de existencia, no conforma la inteligibilidad completa racional de una cosa, pues existe también la razón inherente, y no exterior, que puede dar cuenta y razón de una cosa[4]; la causa, es decir, la razón, conlleva en Leibniz la ampliación de la causa-razón, que no queda identificada con la producción o exteriorización de una existencia; la razón, considerada ahora como más amplia que la causalidad eficiente exterior, se refiere también a la razón interior, por lo que resulta ser un término más englobante (precisamente el llamado principio de razón será el principio fundamental y omnicomprensivo para una explicación siste-

Metafísica). El resto por las conocidas ediciones de obras de Leibniz, la de la Academia: *Gottfried Wilhelm Leibniz, Sämtliche Schriften und Briefe*, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt (1923 y ss.), Leipzig (1938 y ss.), Berlín (1950 y ss.) (AK); la edición de Gerhardt: *Die Philosophischen Schriften*, herausgegeben von C. I. Gerhardt, Hildesheim (1965) (G), o la de Grua: *Textes inédits d'après les manuscrites de la bibliothèque provinciale de Hannovre*, publiés et annotés par G. Grua, París (1948). En su caso, otras ediciones o traducciones se indican expresamente en nota.

3. Cfr. Grua, p. 269.

4. En *Elementae verae pietatis*, Grua, p. 13, señala Leibniz: "nihil quidem esse sine ratione, sed non ideo nihil esse sine causa. Nam causa est ratio extra rem, seu ratio productionis rei, potest vero ratio rei esse intra rem ipsam".

mática toda la filosofía de Leibniz; el principio de razón sería el elemento, en el sentido hegeliano, de su filosofía).

En esa misma línea, habría además que subrayar que la causa final es también razón, y si se permite la expresión, la finalidad es más causalidad que la eficiencia (y al mismo tiempo, como es natural, la finalidad no excluye la eficiencia); recuérdese el famoso texto de los *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano*: "La causa en las cosas responde a la razón en las verdades. Ese es el motivo por el cual la causa misma es llamada con frecuencia razón, y particularmente la causa final"[5]. Eso quiere o puede querer decir muchas cosas, pero entre ellas hay una que es la que interesaba resaltar, a saber, que razón no equivale a causa eficiente, o dicho de otro modo: en la fórmula *causa, es decir, la razón*, el término causa no puede traducirse, solamente, por causa eficiente; también, como se aludió ya, las demás causas equivalen, o pueden ser equivalentes, a la razón[6].

2. Existencia y razón de la existencia

¿Cuál es la causa o razón de la existencia de las cosas? El capital problema de la existencia abarca dos grandes cuestiones, a saber, cuál es la "esencia" de la existencia, es decir, en qué consiste la existencia, y otro que estriba en cómo alcanzan las cosas, cualesquiera que sean sus concretos estatutos, la existencia. Como es notorio, Leibniz se fija más en el segundo punto que en el primero, o mejor dicho, en gran medida establece la esencia de la existencia en función de la esencia y de cómo, a partir de ella, las cosas reciben la existencia.

Expondré a continuación algunos textos, por otra parte muy conocidos, con el fin de comprobar el lugar en el que se sitúa la resolución de la causa o razón de la existencia. Uno es un breve escrito, titulado precisamente *Sobre la existencia*; el otro son los cuatro primeros números del escrito denominado *Resumen de Metafísica* (aunque con frecuencia ha

5. AK, VI, 6, p. 475.

6. Cfr. V. CARRAUD, *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*, Presses Universitaires de France, París, 2002, p. 398.

aparecido denominado como *Leibniz: Las veinticuatro proposiciones*; así lo recoge Heidegger en su conocida glosa a ese texto, al que concedía gran relevancia). Como advertí, los cito por la edición de *Leibniz en español*, volumen 2: *Metafísica*.

En primer lugar, el texto titulado *Sobre la existencia*:

"Para la existencia es necesario que esté presente el conjunto de todos los requisitos. Requisito es aquello sin lo cual la cosa no puede ser. La reunión de todos los requisitos es la causa plena de la cosa. Nada existe sin razón. Porque nada existe sin el agregado de todos los requisitos. En los cuerpos no está la razón de su existencia. Esto puede demostrarse con facilidad: ciertamente, si se retrocede hasta el infinito, se multiplican los cuerpos; no se entiende la razón por la que es de este modo mejor que de otro. El conjunto de todos los requisitos de un cuerpo dado cualquiera está fuera de este cuerpo. El agregado de todos los requisitos de un cuerpo y el agregado de todos los requisitos de otro están en uno y el mismo. Este único, dondequiera que esté, es la última razón de las cosas. Pues bien, esto es verdadero de los cuerpos y también de otras cosas cualquiera que no existan necesariamente, es decir, que no tienen en sí mismas la razón de su existencia. Solamente el Ente necesario es único. El Ente necesario contiene en sí todos los requisitos de las cosas. El Ente necesario actúa hacia sí mismo, es decir, piensa. Pensar no es otra cosa que sentirse a sí mismo. El Ente necesario actúa por los medios más simples. Pues a partir de infinitos posibles existen ciertas cosas simplicísimas, pero por ser simplicísimas son las que más sirven. La razón de esto es porque no hay ninguna razón que determine a las demás. Esto mismo es la armonía, cierta simplicidad en la multiplicidad. Y en esto consiste la belleza y el deleite. Por tanto, que las cosas existan es idéntico a que Dios entienda que son las mejores, es decir, las máximamente *armónicas*. No tenemos ninguna idea de la existencia, salvo que entendamos que las cosas son sentidas. No puede ser otra cosa, puesto que la existencia no se incluye en la misma [esencia], excepto en los seres necesarios. Sin alguien que sintiera no existiría nada. Sin un primero que sienta, el cual igualmente es causa de las cosas, nada podría ser sentido. La armonía de las cosas exige que se dé en los cuerpos lo que actúa en sí mismos. Acerca de la naturaleza del ente que actúa en sí mismo: actúa por los medios más simples; en él, en efecto, existe la armonía; en la que cuando algo comienza una

vez ya es eterno. En él existen las ideas de aquellos que sienten y necesitan, como en Dios, si no es que existen completa y simultáneamente en Dios. La mente no olvida jamás ninguna cosa, porque las ideas en la mente misma son indelebles. Igualmente, un movimiento dado continúa necesariamente. El pensamiento, es decir, el sentirse a sí mismo, esto es, la acción hacia sí mismo, necesariamente continúa, pero respecto del que realiza hacia sí mismo una acción hacia el cuerpo no veo, sin embargo, que tenga continuación; no obstante, lo que continúa se origina por la armonía de las cosas; esto es, por la voluntad de Dios. Los milagros se realizan por la fuerza de algunas mentes. Esas ciertas mentes son las que pueden unirse singularmente a Dios, a saber, aquéllas a las que puede darse una acción perfecta según la razón: ya hay tanta fuerza de movimiento en los cuerpos que no pueden ser superados por los que les rodean"[7].

En este enjundioso texto se señalan una serie de características que una adecuada delimitación de la noción de existencia según Leibniz deberá tener en cuenta, aunque ciertamente falten todavía otros elementos que estarán presentes en la evolución del pensamiento del filósofo de Hannover. En ese texto, en síntesis, se hace referencia a los siguientes puntos:

a) necesidad de todos los requisitos para la existencia de cualquier cosa.

b) La unión de todos los requisitos conforma la causa plena de esa cosa. Y esa causa plena se identifica con la razón, puesto que –señala Leibniz- hay una estricta equivalencia entre reunir todos los requisitos y existir (y nada existe sin razón).

c) Tiene que haber una razón última de la existencia de todas las cosas que no existen de modo necesario. Sólo hay un único necesario: el Ente necesario contiene en sí todos los requisitos de las cosas.

d) El Ente necesario piensa, se siente a sí mismo y actúa por los medios más simples a partir de infinitos posibles. Eso es precisamente la armonía: simplicidad en la multiplicidad. De ahí que existir equivale a que Dios considera que es lo mejor, o sea, lo máximamente armónico.

e) Como la existencia no está incluida en la esencia (salvo en Dios), la existencia tiene que consistir en ser sentida por alguien: si no hay al-

7. *De existentia*, en *Metafísica*, pp. 105-106.

guien que sienta o piense no existe nada. Como reitera Leibniz en el texto, "sin un primero que sienta, el cual igualmente es causa de las cosas, nada podría ser sentido". De ahí, a partir o desde la armonía y la voluntad divina se continúa hacia lo creado.

Como es fácil advertir, este último punto está en conexión con una de las primeras delimitaciones leibnizianas sobre la noción de existencia, que parece poseer un tinte empirista, muy semejante a la famosa expresión –*ser es ser percibido*- que utilizará Berkeley; también Leibniz hace equivaler en algunos textos la relación o referencia de la existencia y la percepción[8]. El filósofo de Hannover no tardará mucho en abandonar esa primigenia concepción cuasiempirista de la existencia. Si lo traigo a colación, es porque en buena medida está relacionado con una noción claramente actualista, por denominarla de alguna manera, que es la que refleja el primero de los puntos indicados antes: la existencia de todos los requisitos es la causa de la existencia de la cosa. Ahora bien, afirmar la necesidad del conjunto de todos los requisitos pertinentes para la existencia de una cosa parece, *prima facie*, que la causalidad productora brilla por su ausencia; si en efecto, el conjunto de los requisitos conforma la causa plena de la cosa, resulta innecesario acudir a una causalidad eficiente. Como es bien sabido, esta primera fase del pensamiento leibniziano será rápidamente superada; es más, en ese mismo punto del texto y en los siguientes, Leibniz señala claramente que se hace preciso acudir a un Ente necesario, que sea la causa última de las cosas, creadora o conformadora de la armonía, etc.

8. Cfr. estos textos entresacados de *Sobre la existencia, los sueños y el espacio*: "Si se examina bien la cuestión lo único cierto es que nosotros percibimos, y que percibimos coherentemente y que al percibir observamos cierta regla. Percibir coherentemente significa que se percibe de modo tal que se puede dar razón de todo y que todo se puede predecir. La existencia consiste en esto: en percibir observando ciertas leyes, pues, de lo contrario, todo sería como un sueño. [...] Como el Mundo y espacio de los sueños difiere del nuestro, en él podrían existir otras leyes del movimiento. De todo esto resulta evidente que las cosas materiales están tan lejos de ser más reales que las otras que, a la inversa, siempre puede ponerse en duda la existencia de ellas, o más bien que la existencia de ellas no difiere materialmente en nada, o sea en sí misma, de la existencia de los sueños, aunque por cierto difieren en belleza"; G. W. LEIBNIZ. *Escritos filosóficos*, Edición de Ezequiel de Olaso, Antonio Machado Libros, Madrid, 2003, pp. 171-172.

3. Causalidad física y causalidad metafísica

Como es notorio, para la filosofía racionalista leibniziana, la explicación de la causalidad no puede ser solamente física; aunque haya explicitación física de lo causal, el racionalismo propondrá siempre una explicación metafísica del proceso causativo, y en último término a mayor abundamiento de la explicación de la causa o razón de la existencia.

Sin embargo, antes de pasar a la vertiente metafísica, Leibniz se entretuvo en una explicación física de la causalidad, que obviamente –como ya he señalado– no resultó más que un paso previo a la obligatoriedad a la que se vio abocado para resolver los problemas de la causalidad; éstos obtendrán una resolución más acabada en la doctrina metafísica. Hay que recordar que, en las primeras delimitaciones de su pensamiento, Leibniz considera que la causa plena y el efecto entero son equivalentes (emplea con frecuencia el término *equipolente*). Traigamos a colación la conocida expresión leibniziana: *efectus integer aequipollet causae plenae*. La causa entera y el efecto entero son siempre equivalentes o equipolentes. *Equipolencia de la causa y el efecto* es precisamente el título de un texto leibniziano[9]. Es más, en el ámbito físico, esa equipolencia es uno de los principios fundamentales, que Leibniz señalará siempre como un axioma fundamental de su filosofía, aserción expresamente reiterada en numerosos textos; la equipolencia de causa y efecto es, pues, un axioma o principio de la física y de la metafísica. Afirma Leibniz en *Catena mirabilium demonstrationum de summa rerum*: "*Nihil est sine causa*, puesto que nada es sin todos los requisitos necesarios para existir. El efecto entero es equipolente a la causa plena, ya que debe haber una cierta ecuación entre la causa y el efecto, pasando del uno a la otra"[10]. Carraud, de quien he tomado las anteriores referencias, pone de manifiesto, en su espléndido estudio, ya citado, sobre la causalidad leibniziana, que en esos y otros muchos textos no parece que Leibniz considere que exista una necesidad de una productividad o una eficiencia de la causa para explicar o dar cuenta de la existencia del efecto; la *equivalencia/equipolencia* de causa y efecto explica o hace inteligible todo el ámbito físico, por cuanto es suficiente el paso, la transición de una (la causa) al otro (el efecto)[11].

9. AK, VI, 4-C, pp. 1963-1964.

10. AK, VI, 3, p. 584.

11. Cfr. V. CARRAUD, *Causa sive ratio,* pp. 404 ss.

Ese paso o transición es la razón, no la causa productora; o, si se prefiere, es la razón suficiente del efecto, la cual señala la totalidad de requisitos o condiciones para que se pueda hablar de su causa, es decir, su razón (que, como ya se ha aludido, lleva consigo que se trata de una explicación, un dar cuenta de la inteligibilidad del efecto sin recurrencia a una causalidad eficiente o productora)[12].

4. La necesidad de una causalidad metafísica

En el ámbito físico suceden ciertamente las cosas así. Ahora bien, no todo es ámbito físico, o mejor, como señala Leibniz con frases conocidas, debe acudirse a la metafísica, se hace preciso reintroducir elementos filosóficos que consigan una ulterior explicación de la realidad causal más allá de la mecánica o la materia[13]; Leibniz resaltará incluso la utilidad de las causas finales para la física, como señala, con ese mismo título el parágrafo XIX del *Discurso de Metafísica*[14]; sería suficiente confirma-

12. Cfr. V. CARRAUD, *Causa sive ratio,* pp. 399 ss.

13. "Pero la fuerza o causa próxima de esos cambios es algo más real y existe suficiente fundamento para atribuirla a un cuerpo más que a otro; también sólo por esto se puede conocer a cuál pertenece más el movimiento. Ahora bien, esta fuerza es algo diferente de la magnitud, de la figura y del movimiento, y por eso se puede juzgar que todo lo que se concibe en el cuerpo no consiste únicamente en extensión, como piensan nuestros modernos. De esta manera, estamos obligados además a restablecer algunos entes o formas que ellos han desterrado. Y aunque todos los fenómenos particulares de la naturaleza se puedan explicar de modo matemático o mecánico por parte de quienes los entienden, no obstante, parece cada vez más notorio que los principios generales de la naturaleza corpórea, y de la mecánica misma, son más bien metafísicos que geométricos y pertenecen más a algunas formas o naturalezas indivisibles como causas de las apariencias que a la masa corpórea o extensa"; *Discurso de Metafísica*, XVIII, en *Metafísica*, p. 182.

14. Aunque son amplios y conocidos, compensa traer a colación algunas de esas expresiones: "Todos aquellos que ven la admirable estructura de los animales se sienten movidos a reconocer la sabiduría del autor de las cosas y yo aconsejo a quienes poseen algún sentimiento de piedad e, incluso, de la verdadera filosofía, que se alejen de las expresiones de algunos presuntos espíritus fuertes, que afirman que se ve por tener ojos y no que los ojos hayan sido hechos para ver. Cuando se tienen seriamente esas opiniones que lo atribuyen todo a la necesidad de la materia o a un cierto azar (aunque ambas cosas deben parecer ridículas a los que entienden lo que hemos explicado más arriba) es difícil que se pueda reconocer la existencia de un autor inteligente de la natu-

ción de esa necesidad de trascender lo físico, para una adecuada intelección de la realidad y de la causalidad, subrayar simplemente el título de *Discurso de metafísica,* XXI: "Si las reglas mecánicas dependieran de la sola geometría sin la metafísica, los fenómenos serían enteramente distintos". La propia explicación mecánica de los fenómenos lleva como de la mano, según Leibniz, a la necesidad de una explicación metafísica. Es más, para el filósofo de Hannover, una vez establecidos los principios metafísicos resulta sencillo proceder a las explicaciones mecánicas de los fenómenos; la metafísica ayuda a la física, o con las conocidas expresiones del leibnizianismo, el orden de las causas finales y el de las causas eficientes, o mejor, el reino de la razón y el reino de la necesidad se corresponden armónicamente, por cuanto han sido así creadas por el Absoluto, que es sustancia absoluta y *ultima ratio rerum*. Se comprenden así aquellas expresiones, recogidas antes, sobre la identificación entre existencia y armonía: existir es ser armónico, formar parte de la serie de las cosas más perfectas, que es la existe; existe lo que es armónico; el mundo o universo es precisamente la mismísima armonía de las cosas.

Ahora bien, la remisión a una última causa, necesaria para la explicación metafísica armonizadora de la conexión de los dos reinos (el de la razón y el de la necesidad), sin embargo, no es aplicable sin más para explicar todos los problemas de la causalidad. Leibniz, en modo alguno, puede admitir la doctrina de la causalidad formulada por Malebranche, es decir, la teoría de las causas ocasionales. La armonía preestablecida de Leibniz y el ocasionalismo de Malebranche, siendo ambas doctrinas racionalistas, son muy diferentes. Sería suficiente con considerar que la razón (que es la verdadera causa en todo racionalismo) en Malebranche resulta ser una causa ocasional, mientras que Leibniz subraya que esa doctrina es insuficiente para dar cuenta de la causalidad; y más todavía, si en Leibniz, como estamos viendo, se hace ciertamente complicada una explicación aquilatada y adecuada de la existencia de las cosas, aunque nunca dejará de intentarlo, en Malebranche la existencia no es un problema, o mejor, resulta incomprensible la existencia de las cosas; en efecto, para Malebranche propiamente no hay problema de la existencia

raleza. Pues el efecto debe corresponder a su causa e, incluso, como mejor se conoce es por medio del conocimiento de la causa; y no es razonable introducir una inteligencia soberana ordenadora de las cosas, y después, en vez de utilizar su sabiduría, no servirse más que de las propiedades de la materia para explicar los fenómenos"; *Discurso de Metafísica*, XIX, en *Metafísica*, pp. 183-184.

de las cosas, el Absoluto las ha causado y en esa causación no cabe un atisbo de explicación racional. Por otra parte, como es bien sabido, para el ontologismo y ocasionalismo (en el fondo dos caras de la misma moneda) malebrancheanos solamente Dios es causa; con expresión gráfica señala, como es bien conocido, que es idolatría conceder eficacia causal a las criaturas.

Leibniz, en cambio, no puede admitir la doctrina de la causalidad ocasional como explicación última. Aludiendo a temas comunes al racionalismo cartesiano y al de Malebranche, incidirá en la doctrina de este último con palabras delicadas como es habitual en sus expresiones, pero nítidamente contrarias. Recuérdese un texto paradigmático, el número 12 de *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de la sustancias*: "Después de haber establecido estas cosas, creí llegar a puerto; pero cuando me puse a meditar en la unión del alma con el cuerpo, fui como arrojado a alta mar. En efecto, no encontraba ningún medio de explicar cómo el cuerpo hace pasar algo al alma o viceversa, ni cómo una sustancia puede comunicar con otra sustancia creada. Al llegar aquí, Descartes había abandonado la partida; al menos eso es lo que podemos saber por sus escritos; pero sus discípulos, viendo que la opinión común es inconcebible, juzgaron que sentimos las cualidades de los cuerpos, porque Dios hace que en el alma nazcan pensamientos con ocasión de los movimientos de la materia, y cuando, a su vez, nuestra alma quiere mover al cuerpo, juzgaron que es Dios quien lo mueve por ella. Y como la comunicación de los movimientos también les parecía inconcebible, creyeron que Dios proporciona movimiento a un cuerpo con ocasión del movimiento de otro cuerpo. Es lo que llaman *el sistema de las causas ocasionales*, que ha sido muy puesto en boga debido a las maravillosas reflexiones del autor de *La Investigación de la verdad*"[15].

Leibniz va a considerar los mismos hechos o fenómenos que establecieron Descartes y Malebranche para mostrar la imposibilidad de la causalidad, fundamentalmente referidos al problema de la comunicación de las sustancias. La explicación de la causalidad, según Leibniz, no puede darse en función de que solamente Dios es el único autor de efectiva causalidad, que solamente el Absoluto merece el nombre de causante, y que todo lo que no es Dios es pura y simple ocasión para que el Absoluto

15. *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de la sustancias*, en *Metafísica*, pp. 245-246.

cause. Reconocerá que ciertamente no podrá existir influjo causal entre dos realidades creadas (como es notorio, el problema del vínculo causal se agudiza en el leibnizianismo), pero la solución no debe darse por un desenlace rápido como sería acudir de modo inmediato al Absoluto, como subraya la doctrina ocasionalista malebrancheana. “Es muy cierto que, hablando con rigor metafísico, no hay influjo real de una sustancia creada en otra y que todas las cosas, con todas sus realidades, son producidas continuamente por el poder de Dios; pero para resolver problemas no es suficiente hacer uso de la causa general y hacer que comparezca el llamado *Deus ex machina*. Pues cuando se hace esto, sin que haya otra explicación que se pueda extraer del orden de las causas segundas, es recurrir propiamente al milagro. En filosofía hay que procurar dar razón, haciendo conocer de qué manera las cosas se ejecutan por la sabiduría divina, conforme a la noción del tema de que se trata”[16].

Leibniz, obligado como estaba ya a buscar una explicación racional a la comunicación de las sustancias puesto que su teoría monádica imposibilitaba que le adviniera algo desde el exterior, reservó la intervención de la omnipotencia divina para la creación de las cosas; ahora bien, en la misma creación se dota a las sustancias de todo aquello que le pueda advenir, es más, la sustancia lo extrae todo de sí misma, de su propio fondo, subraya Leibniz; la mónada es espontánea, a la par que posee una perfecta comunicación con lo exterior. Las características propias de la doctrina leibniziana de la mónada, en la que aquí no podemos entrar[17], son las que explican en su sistema las relaciones entre el alma y el cuerpo, por cuanto una mónada representa el universo entero, y está además originalmente formada para relacionarse con todo, con una perfecta correspondencia, hasta el punto de que puede decirse que el presente está grávido del porvenir, que el futuro podría leerse en el pasado, que lo remoto se expresa en lo próximo[18]. La armonía preestablecida es lo que sustituirá al ocasio-

16. *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias*, en *Metafísica*, p. 246.

17. Cfr. para este tema, el espléndido trabajo de R. Rovira, “¿Qué es una mónada?”, *Anuario Filosófico*, 2005 (38, 1), pp. 113-144.

18. Aunque sea extenso, parece interesante recordar aquí uno de los textos leibnizianos más acabados sobre el tema: “Pues en las cosas todo está regulado de una vez para siempre con tanto orden y correspondencia como sea posible; dado que la sabiduría y la bondad supremas no pueden obrar sino en perfecta armonía, el presente está grávido del porvenir, el futuro se podría leer en el pasado, lo remoto se expresa en lo próximo. Cabría conocer la belleza del universo en cada

nalismo en la teoría causal; bien se podría decir que la divina omnipotencia inmediata, como es la que presupone Malebranche, es sustituida en Leibniz por una omnipotencia mediata, por cuanto las sustancias creadas tendrán y actuarán en consecuencia con la dotación que ya tienen por habérseles proporcionado en la originación radical de las cosas; se trata de lo que el filósofo de Hannover llamará un autómata espiritual libre, que saca de su fondo absolutamente todo, que es una sustancia o mónada representativa de todo, en perfecta coordinación con todo (hechos, fenómenos, cambios, impresiones, etc., etc.) lo que ocurra en el universo[19].

alma si cupiera desplegar todos sus repliegues, que no se desenvuelven de modo sensible más que con el tiempo. Pero como cada percepción distinta del alma comprende una infinidad de percepciones confusas que envuelven todo el universo, el alma misma no conoce las cosas de las que tiene percepción sino en la medida en que tiene percepciones distintas y elevadas de las cosas; y tiene perfección a tenor de sus percepciones distintas. Cada alma conoce el infinito, lo conoce todo, pero confusamente; así como cuando me paseo por la orilla del mar y oigo el estruendo que produce, oigo los ruidos particulares de cada ola de que está compuesto el ruido total, pero sin discernirlos, así también nuestras percepciones confusas son el resultado de las impresiones que todo el universo produce en nosotros; lo mismo ocurre con cada mónada. Sólo Dios tiene un conocimiento distinto de todo, pues Él es su fuente. Se ha dicho muy bien que Dios, como centro, está en todas partes, pero que su circunferencia no está en ninguna, ya que todo le es inmediatamente presente, sin ningún alejamiento de ese centro"; *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón*, nº 13, en *Metafísica*, p. 349.

19. Como en otros muchos lugares, también en el texto que cito a continuación de *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias* subraya Leibniz esas ideas señaladas. Me permito poner énfasis en la expresión leibniziana de que en último término cada una de las substancias representa exactamente todo el universo, y la cosas exteriores llegan al alma en virtud de sus propias leyes, lo cual –dice Leibniz– "como en un mundo aparte y como si sólo existiera Dios y ella (para emplear el modo de hablar de una persona de gran elevación espiritual y célebre santidad)". Dios y el alma sola: la expresión la está refiriendo a una conocida afirmación de Sta. Teresa de Jesús. Transcribo ese texto: "Como estaba, pues, obligado a aceptar que no es posible que el alma ni ninguna otra sustancia verdadera pueda recibir algo de afuera, excepto por medio de la omnipotencia divina, me vi conducido insensiblemente a una opinión que me sorprendió, pero que parece inevitable y que, en efecto, posee grandes ventajas y bellezas muy considerables. Lo que es preciso decir, pues, es que Dios ha creado primero el alma o cualquier otra unidad real, de tal suerte que todo nazca en ella de su propio fondo, mediante una perfecta *espontaneidad* respecto de sí misma y, sin embargo, con una perfecta conformidad con las cosas externas. Y que de este modo nuestros íntimos sentimientos (es decir, los que están en el alma misma y no en el cerebro ni en las partes sutiles del cuerpo), al no ser más que fenómenos consecuenciales sobre los seres exteriores, o bien apariencias verdaderas y como sueños bien regulados, es preciso que esas percepciones internas en el alma misma le advengan debido a su propia constitución original,

A mi juicio, en cualquier caso no se puede hablar de una verdadera causalidad de las causas segundas, que es el verdadero problema de fondo de la etiología; en el caso de Leibniz lo impide, a mi modo de ver, la doctrina de la armonía preestablecida. Esta hace, como se ha señalado ya, que exista un acuerdo y comunicación de todas las sustancias entre sí como consecuencia de la existencia de una razón creadora exterior a todas ellas[20].

5. El origen radical de las existencias. El Ser Necesario como Existentificador

Como acabamos de ver, por una parte no hay verdadera influencia causal de unas realidades sobre otras[21]; ciertamente no hay causa, pero sí razón (o mejor la causa se identifica con la razón), es decir, la "causalidad" no significa eficiencia, sino dar cuenta y razón, y razón *a priori*, como se echa de ver en este famoso texto de *Monadología*: "Una criatura

es decir, por su naturaleza representativa (capaz de expresar a los seres externos con relación a sus órganos), que le ha sido concedida desde su creación y que constituye su carácter individual. Y esto es lo que hace que cada una de estas substancias represente exactamente todo el universo a su manera y según un cierto punto de vista, y que las percepciones o expresiones de las cosas exteriores lleguen al alma en el momento preciso, en virtud de sus propias leyes, como en un mundo aparte y como si sólo existiera Dios y ella (para emplear el modo de hablar de una persona de gran elevación espiritual y célebre santidad); habrá un perfecto acuerdo entre todas estas sustancias, que produce el mismo efecto que se advertiría si se comunicaran entre sí mediante una transmisión de las especies o de las cualidades que imaginan los filósofos vulgares. [...] esta relación mutua, de antemano dispuesta en cada sustancia del universo, es lo que produce lo que llamamos su *comunicación*, y lo que únicamente constituye *la unión del alma y el cuerpo*"; *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón*, nº 13, en *Metafísica*, pp. 246-247.

20. "Las almas actúan según las leyes de las causas finales mediante apeticiones, fines y medios. Los cuerpos actúan según las leyes de las causas eficientes o de los movimientos. Y los dos reinos, el de las causas eficientes y el de las causas finales, son armónicos entre sí"; *Monadología*, 79, en *Metafísica*, pp. 339-340.

21. Entre los numerosos textos, cfr. éste, que se refiere a la armonía preestablecida: "Este sistema permite que los cuerpos actúen como si (por un imposible) no hubiera almas, y que las almas actúen como si no hubiera cuerpos, y que ambos actúen como si el uno influyese en el otro"; *Monadología*, 81, en *Metafísica*, p. 340.

es más perfecta que otra cuando se encuentra en ella lo que sirve para dar razón *a priori* de lo que acontece en la otra; por eso decimos que actúa sobre la otra"[22]. Y por otro lado todo se fía en último término, lo mismo que en Malebranche y Spinoza, a un Absoluto existentificador.

Resulta imposible conocer la razón formal de la existencia, señala Leibniz en un conocido texto[23]. La explicación de la esencia de la existencia, o de la existencia en sí misma, corresponderá precisamente a un Absoluto, razón última de las cosas existentes. En la delimitación de la razón de la existencia, en la búsqueda de la *ratio existentiae*, no cabe más solución –dirá Leibniz que acudir a la *ultima ratio rerum*, a Dios, que es quien existentifica, que es origen radical de las cosas.

Recojamos lo señalado en el inicio y lo desarrollado hasta ahora para proseguir con el último punto del trabajo. *Causa sive ratio* significa en Leibniz: causa, es decir, la razón. La razón es la traducción adecuada de la causa. La partícula *sive* explicita o explica el sujeto causa, haciéndolo equivalente, o mejor, explicándolo como razón.

Hay muchos textos que podrían traerse a colación a propósito de la razón última de la existencia; uno de ellos, especialmente significativo, se encuentra en el denominado *Resumen de Metafísica*. Ese texto leibniziano, que editó por primera Couturat[24], se compone, como es sabido, de 24 proposiciones breves. *Veinticuatro proposiciones* de las que Heidegger decía que en ellas el pensamiento de Leibniz alcanza la cima de su misteriosa trascendencia[25]. Como puede verse a continuación, los dos primeros parágrafos numerados hacen precisamente referencia a la razón de la existencia en general (el primero), y que la razón de la existencia debe estar en una causa o razón (el segundo); el tercero hace referencia a la *ultima ratio rerum*, en quien se encuentra el origen radical de las cosas, por decirlo con la famosa terminología leibniziana para referirse a la creación metafísicamente considerada. El cuarto es una inferencia; en consonancia con los números anteriores, el Absoluto es *existentificador*.

He aquí los cuatro primeros números del *Resumen de metafísica*:

22. *Monadología*, 50, en *Metafísica*, p. 335.

23. *Sobre la contingencia*, en *Metafísica*, p. 215.

24. *Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre*, par L. COUTURAT, George Olms, Hildesheim, 1961, pp. 533-535.

25. Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Ediciones Destino, Barcelona, 2000, p. 879.

"(1) Hay en la naturaleza una razón de por qué existe algo en vez de nada. Ello es consecuente con aquel gran principio según el cual nada se hace sin razón, de modo que también tiene que haber una razón de por qué existe una cosa en vez de otra.

(2) Esta razón debe estar en algún ente real, o sea, en una causa. Pues la causa no es otra cosa que la razón real, y la verdades de las posibilidades y de las necesidades (es decir, de las posibilidades negadas respecto de lo opuesto) no establecerían algo a no ser que las posibilidades se fundaran en una cosa que existe en acto.

(3) Ahora bien, este ente tiene que ser necesario; de no ser así, habría que buscar de nuevo fuera de él la causa de por qué existe en vez de que no exista, contrariamente a lo supuesto. Es claro que aquel ente es la razón última de las cosas y se lo suele llamar con un nombre, DIOS"

4) Es, por tanto, la causa de por qué la existencia prevalece sobre la no-existencia, es decir, el *ente necesario* es EXISTENTIFICADOR"[26].

La pregunta leibniziana de por qué hay entes y no más bien nada, es decir, la realidad fáctica de que la existencia prevalece sobre la no existencia o nada, tiene según el filósofo de Hannover una respuesta neta: porque hay una última razón. La causa o razón última que explique la existencia actual no puede ser intrínseca, señala Leibniz; no puede estar en otra existencia contingente, debe radicarse en un ente o existencia necesaria, debe, por tanto, ser extrínseca. Y explicará además que existan unas cosas determinadas y no otras, producirá los posibles composibles óptimos. La razón de ser del mundo, la razón suficiente de las cosas, no puede ser intramundana; la raíz que da lugar al mundo, señala Leibniz, no puede ser tampoco el conjunto de todos los seres mundanos[27]; debe

26. *Résumé de Métaphysique* (¿1703?), en *Metafísica*, pp. 301-302.

27. Véase este espléndido y conocido texto de Leibniz, el nº 8 de *Los principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón*, en *Metafísica*, pp. 347-348: "Ahora bien, esta razón suficiente de la existencia del universo no se podría encontrar en la serie de las cosas contingentes, es decir, de los cuerpos y de sus representaciones en las almas; porque, al ser la materia indiferente de suyo al movimiento y al reposo, y a tal o a cual movimiento, no cabría encontrar en ella la razón del movimiento, y menos todavía de un movimiento cualquiera. Y aunque el movimiento presente que está en la materia proviene del precedente, y este a su vez de otro precedente, no se avanza más en ello aun cuando se vaya tan lejos como se quiera: pues siempre queda en pie la misma cuestión. De este modo, es menester que *la razón suficiente*, que no necesita otra razón, esté fuera de esta serie de las cosas contingentes y se encuentre en una sustancia que sea su causa y que sea un ser necesario que lleve consigo la razón de su existencia. De otro modo no se tendría

ser –subraya Leibniz en *Sobre la originación radical de las cosas* (seguramente el escrito más relevante a este propósito)- no algo parecido a como se comporta mi alma que me rige a mi por entero, sino con una relación más profunda, puesto que no solamente rige el mundo, sino que además lo fabrica o construye, es decir, lo crea. El filósofo de Hannover denomina Unidad dominante a ese ser extramundano, que no sólo rige el mundo sino que lo crea[28]. Como es sabido, Leibniz subraya que ni siquiera supuesta la eternidad del mundo es posible soslayar una razón última extramundana de las cosas, es decir, Dios[29]. Esa Unidad dominante es creadora, es decir, la causa o razón extrínseca de las existencias actuales contingentes, y causa o razón *última* de las cosas existentes. El Absoluto, o Ser Necesario, es el Existentificador. La razón última es existentificadora. La *ultima ratio rerum* es una *ratio existentificans*. Como decía uno de los parágrafos señalados del citado *Resumen de metafísica*, el Ser Necesario es existentificador.

6. El Absoluto como Razón existentificadora

Nótese que Leibniz habla en el texto citado de *De rerum originatione radicali* de una razón suficiente de las cosas. Las afirmaciones leibnizianas contenidas en el nº 7 de *Los principios de la naturaleza y de la gracias fundados en razón* (texto que, junto con *Monadología*, Hegel consideraba como el lugar por excelencia en el que Leibniz había establecido mejor sus principios filosóficos) proporcionan precisamente una

todavía una razón suficiente en la que se pueda terminar. Y esta razón última de las cosas se llama *Dios*".

28. "Además del mundo, es decir, el conjunto de cosas finitas, se da cierta Unidad Dominante, no sólo como mi alma se da en mí, o mejor todavía como mi propio yo se da en mi cuerpo, sino incluso guardando con el mundo una relación mucho más profunda. La Unidad dominante del universo, en efecto, no rige únicamente el mundo, sino que también lo construye, es decir, lo crea, y es superior al mundo y, por así decir, es extramundana, y de ese modo es la razón última de las cosas. En efecto, no sólo no es posible descubrir la razón suficiente de la existencia de las cosas en ninguno de los seres particulares, sino que tampoco lo es hallarla en el conjunto entero ni en la serie de las cosas"; *Sobre la originación radical de las cosas*, en *Metafísica*, pp. 277-278.

29. Cfr. *Sobre la originación radical de las cosas*, en *Metafísica*, p. 278.

direccionalidad precisa a la doctrina leibniziana sobre la razón suficiente de las cosas creadas, tras haber señalado, como ya aludimos hace un momento, a la pregunta y respuesta por la existencia de cosas y no de la nada: "Hasta aquí hemos hablado nada más que como meros *físicos*; ahora es menester elevarse a la *metafísica*, sirviéndonos del *gran principio*, poco empleado comúnmente, que declara *que nada se hace sin razón suficiente,* es decir, que nada sucede sin que le fuera posible a quien conociera suficientemente las cosas dar una razón que baste para determinar por qué es así y no de otro modo. Sentado este principio, la primera cuestión que se tiene derecho a plantear será la de *por qué hay algo en vez de nada*. Pues la nada es más simple y más fácil que el algo. Por lo demás, supuesto que tengan que existir cosas, es menester que se pueda dar razón de *por qué tienen que existir así* y no de otro modo"[30].

Es menester que haya una razón suficiente que no haga necesaria una razón ulterior. *Principio habitualmente poco empleado*, el *gran principio*, señala Leibniz para proponer su originalidad al respecto del tratamiento del principio de razón suficiente. El principio de razón se constituirá, en la filosofía de Leibniz, como el principio fundamental, como máxima ley ontológica y gnoseológica, principio universal del ser y del conocer[31]. Por ser ley universal del ser y del conocer, señala Leibniz que no puede haber ningún hecho existente o una enunciación verdadera para la que no haya una razón suficiente de que sea de esa manera y no de otra (la hay, aunque muchas veces la razón no resulte posible conocerla)[32].

Lo anterior es válido para todo, y también para la originación radical de las cosas, tanto en lo que respecta al hecho de la creación como a la especificación de lo que deviene creado. Aquí interesa poner de manifiesto el primer punto, a saber, la *ratio existentiae*, que es consecuencia del Absoluto creador. Sin embargo, resulta preciso aludir al ejercicio o especificación de la creación por parte del Absoluto, pues fue un proble-

30. *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón*, nº 7, en *Metafísica*, p. 347.

31. Para las diversas formulaciones del principio de razón suficiente y su relevancia en la entera filosofía leibniziana, cfr. O. SAAME, *El principio de razón en Leibniz*, Laia, Barcelona, 1987; J. A. NICOLÁS, *Razón, verdad y libertad en Leibniz*, Universidad de Granada, Granada, 1993.

32. "El otro es el de *razón suficiente*, en virtud del cual consideramos que no puede hallarse ningún hecho verdadero o existente ni ninguna enunciación verdadera sin que asista una razón suficiente para que sea así y no de otro modo, aun cuando esas razones nos puedan resultar, en la mayoría de los casos, desconocidas (*Teodicea,* §§ 44 y 196)"; *Monadología*, 32, en *Metafísica*, p. 332.

ma al que Leibniz dio muchas explicaciones y evolucionó a lo largo de su extensa obra, precisamente en función de la razón suficiente de lo que llega a convertirse en creado.

Me estoy refiriendo a la existencia de un proceso electivo de esencias existenciables[33]. El problema, como es conocido, consiste en establecer si la elección del Absoluto está determinada por la *lex melioris*; a la ley de lo mejor debería, según Leibniz, plegarse el entendimiento absoluto. Así sin más, parece claro que se está hablando de la elección infalible de lo mejor, y en ese caso por vía de consecuencia, se debería tener que afirmar la supresión de la libertad del Absoluto al crear; sería preciso establecer el determinismo de lo que llega a la existencia actual. En efecto, Leibniz subraya por doquier que en el proceso creador deviene la existencia de lo mejor posible; veamos un texto: "establecido de una vez que el ente tiene predominio sobre el no ente, o sea, que hay una razón de por qué existe algo más bien que nada, es decir, que se debe pasar de la posibilidad al acto, entonces de aquí se sigue que aunque no se determine ninguna otra condición más, lo que llega a existir es el máximo posible respecto de la capacidad de tiempo y lugar (o sea, del posible orden de existencia)"[34].

Lo creado es lo mejor posible; existe lo que es más armónico. El racionalismo leibniziano distingue a la hora de crear entre la posibilidad metafísica (metafísicamente, el Absoluto leibniziano puede crear todo) y la posibilidad moral (el Absoluto estaría moralmente obligado a crear lo óptimo). El entendimiento divino, según Leibniz, al elegir lo mejor no lo hace necesariamente, sino de modo libre. Leibniz subrayará que la razón de la elección no comporta que haya necesidad en la elección hecha[35]. Y

33. Cfr. mi trabajo, "Die Unfehlbare Wahl des Besten. Wahl oder Determinismus?", *Studia Leibnitiana,* SH-37, *Leibniz und die Entstehung der Modernität,* F. Steiner Verlag, Stuttgart, 2010, pp. 233-244.

34. *Sobre la originación radical de las cosas*, en *Metafísica*, p. 281. Leibniz subraya siempre que cualquier entendimiento sabio (sea limitado como el humano, o ilimitado como el del Absoluto) inevitablemente debe elegir lo más perfecto, "lo realmente mejor"; eso es lo que hacen siempre los hombres, y a mayor abundamiento, el Absoluto; para este punto, cfr. el escrito de Leibniz *Acerca de la libertad exenta de necesidad en la elección, en Metafísica*, p. 137 ss.

35. "Una cosa es, efectivamente, que siempre se pueda dar razón de por qué se elige y otra cosa es que la elección sea necesaria. Las razones inclinan, no imponen necesidad, aunque se siga con certeza aquello hacia lo que inclinan. Por el contrario, como en los animales no se da la refle-

es que siempre será preciso tener en cuenta que, para Leibniz, “el principio primero concerniente a las existencias es esta proposición: Dios quiere elegir lo más perfecto. Esta proposición no puede ser demostrada; es la primera de todas las proposiciones de hecho, es decir, el origen de toda existencia contingente. Es absolutamente lo mismo decir Dios es libre y decir que esta proposición es un principio indemostrable”[36]. Pero entonces, el primer principio no sería una razón, sino una voluntad (“Dios quiere elegir lo óptimo”). O si se prefiere, la voluntad pasaría a ser la razón última.

En la evolución del pensamiento leibniziano, el voluntarismo no será la última solución al problema de la elección de lo mejor. Siempre habrá que contar con la voluntad (dicho de otro modo, nunca deberá ser desechada la voluntad), pero no podrá ser la última palabra explicativa. No hay un proceso al infinito de la voluntad del creador, como en algún momento de su especulación consideró Leibniz[37].

Las delimitaciones posteriores del pensamiento leibniziano en este punto conducen a afirmar que el Dios de Leibniz es un Dios que necesariamente es aquél que quiere lo mejor, pero no quien quiere lo mejor necesariamente, puesto que quiere de modo libre. Necesario es que Dios quiera lo mejor; ahora bien, su voluntad de quererlo es libre, no necesaria. Si se me argumenta, subraya, que “Dios quiere necesariamente la obra que su sabiduría considera más digna”, es preciso afirmar que ciertamente la quiere, pero no la quiere necesariamente[38]. Y sobre todo, una vez más, la razón para elegir es la que procede de la sabiduría (es propio del sabio elegir lo mejor, lo más digno); también aquí, a pesar de los amplios (y en ocasiones confusos) vericuetos por los que entretuvo Leibniz,

xión, es decir, una acción sobre sí mismo, tampoco se da el decreto libre sobre las propias acciones”; *Acerca de la libertad exenta de necesidad en la elección*, en *Metafísica*, p. 138.

36. *Acerca de la libertad exenta de necesidad en la elección*, en *Metafísica*, p. 138.

37. Véase, por ejemplo, este texto: “Si alguien, en efecto, me preguntara: ¿por qué Dios ha decretado crear a Adán? Digo: porque ha decretado hacer lo más perfecto. Si inmediatamente me preguntaras: ¿por qué ha decretado hacer lo más perfecto? o ¿por qué quiere lo más perfecto (pues, ¿qué otra cosa es querer, sino decretar hacer)? Respondo que lo quiso libremente, es decir, porque quiso. Por consiguiente, quiso porque quiso querer, y así al infinito. Por ello, es evidente que la voluntad de Dios excluye algo anterior a ella misma, y no podría demostrarse que existe esta voluntad divina de decidir sobre lo más perfecto, salvo supuesta otra voluntad”; *Acerca de la libertad exenta de necesidad en la elección*, en *Metafísica*, p. 140.

38. Cfr. *Notas sobre Bayle*, en Grua, II, p. 494.

la última razón no es una voluntad a la que se le hace razonar, sino que en el entendimiento está la última razón[39]; también aquí posee vigencia "el gran principio de que nada sucede sin que haya una razón suficiente para ello, de donde se sigue que Dios mismo no podría elegir sin que haya una razón de su elección"[40]; también el advenimiento a la existencia debe explicarse, como todo en el entero sistema del filósofo de Hannover, por una razón suficiente. Y no sólo la voluntad, sino que también el entendimiento divino está sometido a la razón, pues como señala Leibniz "en la sabiduría divina nada es admitido sin razón"[41].

Como ya se indicó antes, la razón de la existencia está en el Ser Necesario; éste es el existentificador; Dios es la razón última de las cosas. El Absoluto es *ratio existentificans*, una Razón existentificante. El Absoluto es ciertamente creador, y por ello se puede afirmar que es causa creadora; ahora bien, como causa equivale, significa, o mejor, es razón, el Absoluto es Razón creadora o existentificadora.

Como ya se aludió, el principio de razón suficiente es el motor de toda la filosofía leibniziana; y Leibniz afirmará que Dios, que es Razón, *ultima ratio rerum*, también está supeditado al gran principio, al principio de razón suficiente, por cuanto también Dios para Leibniz es *razón*, y razón necesaria, de sí mismo. La coherencia del sistema entero necesita un elemento de autofundamentación, de autojustificación. El Absoluto no será *causa sui* (como en Descartes y Spinoza)[42], pero sí debería considerarse como *ratio sibi ipsi*[43]. La autorracionalidad de Dios es, sencillamen-

39. He expuesto esas delimitaciones de la doctrina leibniziana en "Leibniz: *lex melioris*, elección libre y modalidad", en J. A. GARCÍA GONZÁLEZ, J. J. PADIAL (coords.) *Autotrascendimiento. Homenaje a Ignacio Falgueras Salinas*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, 2010, pp. 123-134; en el presente libro en pp. 155-168.

40. *Carta a la Princesa de Gales*, G. VII, p. 379. Cfr. también, entre otros muchos lugares, el nº53 de *Monadología*: "Ahora bien, como hay una infinidad de universos posibles en las ideas de Dios y solamente puede existir uno, es necesario que haya una razón suficiente para la elección de Dios, que le determine a uno más bien que a otro"; *Monadología*, 53, en *Metafísica*, p. 335.

41. Cfr. *Quinta carta a Clarke*, G. VII, p. 394.

42. Me permito reenviar a mi trabajo *El Absoluto como causa sui en Spinoza*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, ^{3}2000, en donde paso revista a las formulaciones cartesianas y spinozistas de *causa sui*.

43. Interesantes delimitaciones del Dios leibniziano como Razón de sí mismo hay en la obra citada de V. CARRAUD, *Causa sive ratio*, pp. 453 ss.

te, una consecuencia de la universalidad del principio de razón suficiente, al que el mismo Absoluto está supeditado. Si traemos a colación las conocidas afirmaciones de Heidegger sobre *el gran principio*, del principio grande, poderoso, muy noble e ilustre principio de razón suficiente, a saber "Nada es sin razón", esa expresión quiere ante todo subrayar que todo lo que de alguna manera es tiene una razón; lo real tiene una razón de su realidad, lo posible de su posibilidad y lo necesario de su necesidad[44]. Y el Ser de suyo Necesario también poseería una razón de su absoluta necesidad.

Esa sería la máxima delimitación alcanzable del Absoluto según la filosofía leibniziana. Me parece, sin embargo, que cabe un Absoluto más "alto", no sometido al principio de razón suficiente. Quizá Leibniz no pudo avizorar un Absoluto no supeditado a nada porque estaba anclado en una tradición, que se remonta a Eckhart (con su conocida doctrina de que "soy de la opinión de que Dios es porque comprende, y no comprende porque es"); el Absoluto se autocomprende, y la razón sería el fundamento de su ser. Ahora bien, a mi juicio, ciertamente cabe concebir al Absoluto como Origen, que en sus propios términos de origen, no necesita autofundamentación, justificación o autojustificación. Dios en cuanto identidad originaria es plenitud de ser, completa primordialidad, no supeditada por tanto a nada, y por consiguiente no necesita de autojustificación alguna; debe entenderse, por cierto, como identidad incausada: la causa o razón, en todo caso, vendrá después de la Identidad originaria, que ya es y es incausada.

44. Cfr. M. HEIDEGGER, *El principio de razón*, en*¿Qué es filosofía?,* traducción, estudio, notas y comentario de textos por J. L. Molinuevo, Narcea, Madrid, 1978, p. 71. Cfr. También de Heidegger las interesantes delimitaciones expresadas en *Leibniz: la copertenencia de realidad efectiva y representar*, en su *Nietzsche*, Ediciones Destino, Barcelona, 2000, pp. 872 ss, y especialmente la glosa, desde su propia visión filosófica, a *Leibniz, Las veinticuatro proposiciones*, y especialmente las referidas a las cuatro primeras, que señalamos más arriba extrayéndolas del llamado *Resumen de metafísica*.

BIBLIOGRAFÍA

1. EDICIONES DE LAS OBRAS DE LEIBNIZ

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: *Sämtliche Schriften und Briefe*, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt, 1923 y ss.; Leipzig, 1938 y ss.; Berlín, 1950 y ss. (AK).

–*Der Briefwechsel des Gottfried Wilhelm Leibniz: in der Königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover*, E. Bodemann; mit Ergänzungen und Register von G. Kronert und H. Lackmann; sowie einem Vorwort von K. H. Weimann, Olms, Hildesheim, 1966.

–*Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre*, par Louise Couturat, George Olms, Hildesheim, 1961.

–*Die philosophischen Schriften*, herausgegeben von C. J. Gerhardt, Olms, Hildesheim, 1965.

–*Mathematische Schriften*, Olms, Hildesheim, 1971.

–*Textes inédits d'après les manuscrites de la bibliothèque provinciale de Hannovre*, publies et annotes par Gaston Grua, Presses Universitaires de France, París, 1948.

–*Leibnitiana: elementa philosophiae arcanae de summa rerum / Soécinenija Lejbnica: çelementy sokrovennoj filosofij o sovokupnosti veésécej*, Ivan Iagodinsky, Tipo-Litografija Imperatorskago Univ., Kazán, 1913.

–*Opera philosophica quae extant latina, gallica, germanica omnia*; instruxit Johann Eduard Erdmann, Scientia Verlag Aalen, 1974.

–*Lettres et opuscules inédits*, précédés d'une introduction par Louis Alexandre Foucher de Careil, Olms, Hildesheim, 1975.

JOLLEY, N.: "An Unpublished Leibniz MS on Metaphysics", *Studia Leibnitiana*, 1975 (7, 2), pp. 161-189.

2. EDICIONES EN CASTELLLANO

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: *Discurso de metafísica*, versión, introducción y notas de J. Marías, Alianza, Madrid, 2002.

–*Discusión metafísica sobre el principio de individuación. Godofredo Guillermo Leibniz*, introducción, traducción y notas de M. Beuchot, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1986.

–*Ensayos de teodicea: sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal,* traducción de Aurora Freijo Corbeira, Ángel Hernando Domingo, Enrique Romerales Espinosa; edición, introducción y notas de Enrique Romerales Espinosa, Abada, Madrid, 2015.

–*Escritos de filosofía jurídica y política*, edición preparada por Jaime de Salas Ortueta, traducción de Jose Mª Atencia Paez, Editora Nacional, Madrid, 1984; Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.

–*Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino. Gottfried Wilhelm Leibniz*, selección, estudio preliminar y notas de C. Roldán Panadero, traducción de R. Rodríguez Aramayo y C. Roldán Panadero, Tecnos, Madrid, 1990.

–*Escritos filosóficos*, edición de Ezequiel de Olaso, notas de Ezequiel de Olaso y Roberto Torretti, traducciones de Roberto Torretti, Tomas E. Zwanck y Ezequiel de Olaso, Charcas, Buenos Aires, 1982; A. Machado Libros, Madrid, 2003.

–*G. W. Leibniz, Verdad y libertad: opúsculos escogidos*. Texto, traducción y notas de J. F. Soriano Gamazo, Universidad del Zulia, Biblioteca de textos filosóficos, Maracaibo, 1966.

–*Leibniz. Discurso de metafísica. Sistema de la naturaleza. Nuevo tratado sobre el entendimiento humano. Monadología. Principios sobre la naturaleza y la gracia*, estudio introductivo y análisis de las

obras por F. Larroyo, traducciones de P. de Azcárate, M. García Morente y E. Ovejero y Maury, Porrúa, México, 1991.

–*Gottfried Wilhelm Leibniz, Arnorld Eckhard. Correspondencia Filosófica*, traducción e introducción de A. Navarro, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria nº 17, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1997.

–*Gottfried Wilhelm Leibniz, Pierre Bayle, Correspondencia filosófica*, Introducción y traducción de María Socorro Fernández García, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 77, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

–*Methodus vitae (escritos de Leibniz)*, edición, traducción e introducción de A. Andreu, Universidad Politécnica de Valencia, Valencia, 1999, 2000, 2001, tres volúmenes; Plaza y Valdés, Madrid, 2015.

–*Monadología*, traducción y notas por J. Velarde Lombraña, texto francés de A. Robinet, introducción por G. Bueno Martínez, nota bibliográfica por G. Bueno Sánchez, Pentalfa, Oviedo, 1981.

–*Monadología. Principios de la naturaleza y de la gracia. G. W. Leibniz*, traducción de M. García Morente, Universidad Complutense, Facultad de Filosofía, Madrid, 1994.

–*Obras de Leibnitz*, puestas en lengua castellana por P. de Azcárate, Casa Editorial de Medina, Madrid, 1877, 5 volúmenes.

–*Obras filosóficas y científicas*. 2: *Metafísica*, Ángel Luis González (ed.), Comares, Granada, 2010.

–*Obras filosóficas y científicas*. 5: *Lengua universal, característica y lógica,* Julián Velarde, Leticia Cabañas (eds.), Comares, Granada, 2013.

–*Obras filosóficas y científicas*. 7 A: *Escritos matemáticos,* Mary Sol de Mora Charles (ed.), Comares, Granada, 2014.

–*Obras filosóficas y científicas*. 7 B: *Escritos matemáticos,* Mary Sol de Mora Charles (ed.), Comares, Granada, 2015.

–*Obras filosóficas y científicas*. 8: *Escritos científicos*, Juan Arana (ed.), Comares, Granada, 2009.

–*Obras filosóficas y científicas*. 10: *Ensayos de teodicea*: *sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, Tomás Guillén Vera (ed.), Comares, Granada, 2012.

–*Obras filosóficas y científicas*. 14: *Correspondencia I,* J. A. Nicolás, Mª Ramón Cubells (eds.), Comares, Granada, 2007.

–*Obras filosóficas y científicas.* 16 A-B: *Correspondencia. 3*, *G. W. Leibniz-Johann Bernoulli, G. W. Leibniz-B. de Volder,* Bernardino Orio de Miguel (ed.), Comares, Granada, 2011.
–*Sistema nuevo de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias, así como también de la unión entre el alma y el cuerpo*, traducción del francés y prólogo por E. Pareja, Aguilar, Madrid, 1969; 2004.

–*Tratados fundamentales*, traducción del francés por V. P. Quintero, Losada, Buenos Aires, 1946.

–*Leibniz (Escritos metodológicos y epistemológicos, Escritos filosóficos, Escritos lógico-matemáticos, Escritos sobre máquinas y ciencias físico-naturales, Escritos jurídicos, políticos y sociales, Escritos teológicos y religiosos),* Estudio introductorio de Javier ECHEVERRÍA, Biblioteca de grandes pensadores, Gredos, Madrid, 2011.

3. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

ADAMS, R. M.: *Determinist, Theist, Idealist*, Oxford University Press, Oxford, 1994.

–*Leibniz's Theories of contingency*, en *Rice University Studies*, 63, 4, 1967, pp. 1-41.

ALQUIÉ, F.: *La idea de causalidad de Descartes a Kant*, en F. CHATELET, *Historia de la filosofía*, t. II, Espasa Calpe, Madrid, 1976.

AQUINO, Tomás de: *Suma Teológica,* edición bilingüe, BAC, Madrid, 1964 ss.; 2010-.

–*Cuestiones sobre la verdad,* A. L. González, J. F. Sellés, M. I. Zorroza (eds.), Eunsa, Pamplona, 2016.

ARANA, J.: *Los filósofos y la libertad: necesidad natural y autonomía de la voluntad*, Síntesis, Madrid, 2005.

AULETTA, G.: *Determinismo e contingenza. Saggio sulla filosofia leibniziana delle modalità*, Morano, Nápoles, 1994.

–"Il rapporto tra il concetto di possibile ed esistente nel quadro della teoria leibniziana dei mondi possibili", *Filosofia*, 1994 (45/3).

BELAVAL, Y.: *Etudes leibniziennes. De Leibniz a Hegel*, Gallimard, París, 1976.

BLUMENFELD, D.: "Leibniz's theory of the striving posibles", *Studia Leibnitiana,* 1973 (5/2), pp. 163-177.

BROCK, S. L.: "The ratio omnipotentiae in Aquinas", *Acta Philosophica*, 1993 (2), pp. 17-42.

CASANOVA, G.: "Principio de perfección y composibilidad en la metafísica leibniziana", *Anuario Filosófico*, 2005 (38, 1), pp. 213-240.

–*El Entendimiento Absoluto en Leibniz*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 181, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005.

CARRAUD, V.: *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*, Presses Universitaires de France, París, 2002.

DRAGO DEL BOCA, S.: *Finalismo e necesità in Leibniz*, Sansoni, Florencia, 1936.

ECHAVARRÍA, A.: *Metafísica leibniziana de la permisión del mal*, Eunsa, Pamplona, 2011.

–"Impecabilidad divina: ¿atributo moral o metafísico? La 'necesidad moral' como presupuesto modal para la justificación de Dios", en *Posibilidad, contingencia, necesidad, existencia. Estudios en los 300 años de la Teodicea de Leibniz*, A. L. González (ed.), Eunsa, Pamplona, 2011, pp. 61-82.

ESCANDELL, J. J.: "Espontaneidad de la mónada y metafísica de lo posible en Leibniz", *Anuario Filosófico*, 2005 (38, 1), pp. 241-254.

FERNÁNDEZ-GARCÍA, Mª S.: "La naturaleza de lo imposible en Hobbes (1588-1679) y Leibniz (1646-1716)" en *Posibilidad, contingencia, necesidad, existencia. Estudios en los 300 años de la Teodicea de Leibniz*, A. L. González (ed.), Eunsa, Pamplona, 2011, pp. 165-182.

–*La existencia de Dios por las verdades eternas en Leibniz. Análisis de las formulaciones del argumento*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 38, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1996.

–*Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz,* Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 120, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.

–*La omnipotencia del Absoluto en Leibniz,* Pamplona, Eunsa, 2000.

–"La posibilidad en Suárez y Leibniz: desde la 'aptitud para existir' hacia la 'pretensión a la existencia'', en *Metafísica modal en G.W. Leibniz,* A. L. González (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 244, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra. S. A., Pamplona, 2012, pp. 23-38.

–"Leibniz y el argumento dominante", *Anuario Filosófico*, 2005 (38, 1), pp. 255-268.

FOUCHER DE CAREIL, L. A.: *Mémoire sur la philosophie de Leibniz,* F. R. de Rudeval, París, 1905.

FUERTES, A.: *Formulaciones del argumento cosmológico en Leibniz*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 39, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1997.

–*La contingencia en Leibniz*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 126, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001.

–"El argumento cosmológico", en A. L. GONZÁLEZ (ed.), *Las demostraciones de la existencia de Dios según Leibniz*, Eunsa, Pamplona, [2]2004, pp. 43-135.

–"Leibniz y la contingencia de los años previos al *Discurso de Metafísica*", *Anuario Filosófico*, 2005 (38, 1), pp. 29-68.

GILSON, E., *El ser y los filósofos*, Eunsa, Pamplona, [4]2001.

GARCÍA GONZÁLEZ, J. A.: "Una comparación entre Leibniz y Polo: los primeros principios de la metafísica y el esencialismo leibniziano", en *Metafísica modal en G.W. Leibniz,* A. L. González (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 244, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra. S. A., Pamplona, 2012, pp. 39-52.

–"Creación y libertad. Sobre la 'Teodicea' de Leibniz y contra ella", en *Posibilidad, contingencia, necesidad, existencia. Estudios en los 300 años de la Teodicea de Leibniz*, A. L. González (ed.), Eunsa, Pamplona, 2011, pp. 83-102.

–"El juicio y la existencia", *Anuario Filosófico*, 2005 (38, 1), pp. 69-86.

GONZÁLEZ GINOCCHIO, D.: "Metafísica, fe y dialéctica en Escoto y Leibniz", en *Metafísica modal en G.W. Leibniz,* A. L. González (ed.),

Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 244, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra. S. A., Pamplona, 2012, pp. 83-98.

–"Sobre la comprensión histórica de la modalidad en metafísica: Escoto y Leibniz", en *Posibilidad, contingencia, necesidad, existencia. Estudios en los 300 años de la Teodicea de Leibniz*, A. L. González (ed.), Eunsa, Pamplona, 2011, pp. 123-164.

GONZÁLEZ, A. L.: "Die Unfehlbare Wahl des Besten. Wahl oder Determinismus?", *Studia Leibnitiana,* SH-37, *Leibniz und die Entstehung der Modernität*, F. Steiner Verlag, Stuttgart, 2010, pp. 233-244.

–"Esencia" y "Posibilidad", voces en el *Diccionario de Filosofía,* A. L. GONZÁLEZ (ed.), Eunsa, Pamplona, 2010.

–"Kant: La prueba de Dios por la posibilidad", *Tópicos*, 2004.

–"La noción de posibilidad en el Kant precrítico", *Anuario Filosófico*, 1981 (14/1), pp. 87-115.

–"Leibniz: la razón de la existencia", en *Metafísica modal en G.W. Leibniz,* A. L. González (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 244, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra. S. A., Pamplona, 2012, pp. 65-82.

–"Lo real de la posibilidad. El fundamento de una prueba modal del Absoluto en Leibniz y el Kant precrítico", en *Posibilidad, contingencia, necesidad, existencia. Estudios en los 300 años de la Teodicea de Leibniz*, A. L. González (ed.), Eunsa, Pamplona, 2011, pp. 183-208.

–"Presupuestos metafísicos del Absoluto Creador en Leibniz", en *Las demostraciones de la existencia de Dios según Leibniz*, Eunsa, Pamplona, [2]2004, pp. 17-41.

–*El Absoluto como causa sui en Spinoza*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 2, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, [3]2000.

–(ed.), *Las pruebas del Absoluto en Leibniz*, Eunsa, Pamplona, 1996; 2ª ed.: *Las demostraciones de la existencia de Dios según Leibniz*, Eunsa, Pamplona, 2004.

GRIMALDI, N.: "Rationalité et temporalité chez Leibniz", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1980.

HAYA, F.: "El tiempo y las modalidades en Leibniz", *Anuario Filosófico*, 2005 (38/1), pp. 163-186.

HEIDEGGER, M.: *Nietzsche*, Destino, Barcelona, 2000.

–*¿Qué es filosofía?,* Traducción, estudio, notas y comentario de textos por J. L. Molinuevo, Narcea, Madrid, 1978.

HEINEKAMP, A.: "Lógica y metafísica en Leibniz. Principales líneas de interpretación durante el siglo XX", *Diálogo Filosófico*, 1991 (19), pp. 4-31.

HOSTLER, H.: "Some remarks on 'omne possibile exigit existere'", *Studia Leibnitiana*, 1973 (5), pp. 281-285.

JAGODINSKI, I.: *Leibnitiana. Elementa philosophiae arcanae de summa rerum*, Tipo-litografiâ Imperatorskago Universiteta, Kazan, 36, 1913.

KANT, I.: *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer demonstration des Daseins Gottes*, traducción de J. M. QUINTANA CABANAS: *Kant. El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios*, PPU, Barcelona, 1989.

LLANO, A.: *Metafísica y Lenguaje*, Eunsa, Pamplona, 1984.

–"Aquinas and the best possible World", conferencia pronunciada en la Universidad de Notre Dame, USA, agosto de 1993, *pro manuscripto*.

MARTIN, G.: *Leibniz. Logique et Métaphysique*, traduit par M. Regnier, Beauchesne, París, 1966.

MARTÍNEZ PRIEGO, C.: "El argumento ontológico de Leibniz", en A. L. GONZÁLEZ (ed.), *Las demostraciones de la existencia de Dios según Leibniz*, Eunsa, Pamplona, ^{2}2004, pp. 223-321.

–"Existencia infinita y existencia finita desde la Teodicea leibniziana", en A. L. GONZÁLEZ (ed.), *Posibilidad, contingencia, necesidad, existencia*, Eunsa, Pamplona, 2011, pp. 39-61.

–"Si es posible, existe: Una aproximación a la noción de posibilidad desde el Absoluto", *Anuario Filosófico*, 2005 (38, 1), pp. 187-212.

–*Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz,* Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.

–*Posibilidad y razón suficiente: desde el argumento ontológico de Leibniz,* AC, D.L., s.l., 2002.

MATHERON, A.: *Individu et communauté chez Spinoza*, Editions de Minuit, París, 1971.

MATHIEU, V.: "L'equivoco dell'incompossibilitá e il problema del virtuale", en *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, vol. 84, Accademia delle Scienze, Torino, 1949-50.

–*Introduzione a Leibniz,* Laterza, Roma, 1976.

MENDONÇA, M.: "Leibniz y la necesidad moral: sobre la inevitabilidad del mal en la 'Teodicea'", en *Posibilidad, contingencia, necesidad, existencia. Estudios en los 300 años de la Teodicea de Leibniz*, A. L. González (ed.), Eunsa, Pamplona, 2011, pp. 223-247.

MILLÁN-PUELLES, A.: *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid, 1990.

MOREAU, J.: "Introduction a la métaphysique leibnizienne", *Studia Leibnitiana*, 1974 (6), pp. 248-261.

MOROS, E.: "Leibniz's Lapse" en *Posibilidad, contingencia, necesidad, existencia. Estudios en los 300 años de la Teodicea de Leibniz*, A. L. González (ed.), Eunsa, Pamplona, 2011, pp. 103-122.

NICOLÁS, J. A.: *Razón, verdad y libertad en Leibniz*, Universidad de Granada, Granada, 1993.

ORTEGA Y GASSET, J.: *La idea de principio en Leibniz*, en *Obras Completas*, t. VIII, Revista de Occidente, Madrid, 1965.

ORTIZ IBARZ, J. Mª: *El origen radical de las cosas. Metafísica leibniciana de la creación*, Eunsa, Pamplona, 1988.

PADIAL, J. J.: "Hegel y la reformulación del argumento ontológico leibniziano", en *Posibilidad, contingencia, necesidad, existencia. Estudios en los 300 años de la Teodicea de Leibniz*, A. L. González (ed.), Eunsa, Pamplona, 2011, pp. 209-222.

–"Idea más regla. La composición de lo posible", en *Metafísica modal en G.W. Leibniz,* A. L. González (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 244, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra. S. A., Pamplona, 2012, pp. 7-22.

–"La critica hegeliana a las conversaciones entre modos operadas por Leibniz", *Anuario Filosófico*, 2005 (38, 1), pp. 269-278.

PARKINSON, G. H. R.: *Logic and reality in Leibniz's Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford, 1965.

PEREDA, R.: "La articulación de las modalidades en el ser necesario", en *Posibilidad, contingencia, necesidad, existencia. Estudios en los 300*

años de la Teodicea de Leibniz, A. L. González (ed.), Eunsa, Pamplona, 2011, pp. 23-38.

–*La necesidad. Génesis y alcance de la noción en el pensamiento modal de Leibniz*, Eunsa, Pamplona, 2009.

PIAT, C.: *Leibniz*, Alcan, París, 1915.

PIRO, F.: *Spontaneitá e ragion sufficiente. Determinismo e filosofia dell'azione in Leibniz,* Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2002.

POLO, L.: *Hegel y el posthegelianismo*, Eunsa, Pamplona, [3]2006.

–*Nominalismo, idealismo, realismo*, *Obras completas,* v. 14, Eunsa, Pamplona, 2016.

–*Curso de teoría del conocimiento III*, *Obras completas,* v. 6*,* Eunsa, Pamplona, 2016.

POSER, H.: *Zur Theorie der Modalbegriffe bei Leibniz*, Studia Leibnitiana Supplementa, 6, F. Steiner, Wiesbaden, 1969.

RESCHER, N.: *On Leibniz*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 2003.

ROVIRA, R.: *Léxico fundamental de la metafísica de Leibniz*, Trotta, Madrid, 2006.

–"¿Qué es una mónada? Una lección sobre la ontología de Leibniz", *Anuario Filosófico*, 2005 (38, 1), pp. 113-144.

RUIZ GÓMEZ, L.: "Lógica, metafísica y modalidad: los argumentos contra el espacio absoluto", en *Metafísica modal en G.W. Leibniz,* A. L. González (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 244, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra. S. A., Pamplona, 2012, pp. 53-64.

–*El concepto leibniziano de espacio. La polémica con Clarke y el newtonianismo*, Eunsa, Pamplona, 2014.

RUSSELL, B.: *Exposición critica de la filosofía de Leibniz*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1977.

SAAME, O.: *El principio de razón en Leibniz*, Laia, Barcelona, 1987.

SALAS, J. de: *El conocimiento del mundo externo y el problema crítico en Leibniz y Hume,* Universidad de Granada, Departamento de Filosofía, Granada, 1977.

–"Contingencia y perspectiva", *Anuario Filosófico*, 2005 (38, 1), pp. 87-112.

SEESKIN, K.: "Is existence a perfection? A case study in the philosophy of Leibniz", *Idealistic Studies,* 1978 (8).

SOTO-BRUNA, Mª J.: *Individuo y unidad. La sustancia individual según Leibniz*, Eunsa, Pamplona, 1988.

–"La contingencia como composibilidad en G. W. Leibniz", *Anuario Filosófico*, 2005 (38, 1), pp. 145-162.

TORRA, F.: *Necesidad y contingencia en la filosofía leibniziana*, Universidad de la Santa Cruz, Roma, 1996.

TORRALBA, J. M.: "La libertad posible. Acerca de la noción leibniziana de 'inclinar sin necesidad'", *Anuario Filosófico*, 2005 (38, 1), pp. 279-292.

VILMER, J. B.: "Possibilité et existentiabilité chez Leibniz", *Revue philosophique de Louvain*, 2006 (104/1), pp. 23-45.

WREN, T. E.: "Leibniz's Theory of essences. Some problems concerning their ontological status and their relation to God and the universal harmony", *Studia Leibnitiana*, 1972 (4).

ZUBIRI, X.: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza, Madrid, 1994.

PROCEDENCIA DE LOS ARTÍCULOS

"La articulación metafísica de las modalidades leibnizianas", en *Anuario Filosófico*, 2005 (38, 1), pp. 15-28.

"Las notas constituyentes de la esencia o posibilidad según Leibniz", en '*In umbra intelligentiae'. Estudios en homenaje al prof. Juan Cruz Cruz*, Ángel Luis González, Mª Idoya Zorroza (eds.), Eunsa, Pamplona, 2011, pp. 407-420.

"La exigencia de existencia de las posibilidades según G. W. Leibniz", en *Escribir en las almas. Estudios en honor de Rafael Alvira*, Eunsa, Pamplona, 2014, pp. 377-392.

"Lo meramente posible", en *Anuario Filosófico*, 1994 (27), pp. 345-364.

"El concepto de existencia en Leibniz", en *Themata*, 1992 (9), pp. 183-196.

"Leibniz: La búsqueda de la *ratio existentiae* (I)", en *Por seso e por maestría*. Homenaje a la profesora Carmen Saralegui, Concepción Martínez Pasamar, Cristina Tabernero Sala (editoras), Eunsa, Pamplona, 2012, pp. 221-240.

"Leibniz: la búsqueda de la ratio existentiae (II)", en *Sapienza e libertà. Studi in onore del prof. Lluís Clavell,* Edusc, Roma, 2012, pp. 203-227.

"Leibniz: *lex melioris*, elección libre y modalidad", en *Autotrascendimiento. Homenaje a Ignacio Falgueras Salinas*, Juan A. García González, Juan José Padial (coords.), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, Málaga, 2010, pp. 123-134.

"La razón de la existencia", en *Metafísica modal en G. W. Leibniz*, Ángel Luis González (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 244, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2012, pp. 65-81.

"Leibniz: La causa, es decir, la razón de la existencia", en *Causality in Early Modern Philosophy*, Cruz González-Ayesta / Raquel Lázaro (eds.), Europaea Memoria, Hildesheim, 2013, pp. 49-67.

COLECCIÓN FILOSÓFICA

1. Leonardo Polo: *Evidencia y realidad en Descartes* (3.ª ed.).
2. Klaus M. Becker: *Zur Aporie der geschichtlichen Wahrheit* (agotado).
3. Joaquín Ferrer Arellano: *Filosofía de las relaciones jurídicas (La relación en sí misma, las relaciones sociales, las relaciones de Derecho)* (agotado).
4. Frederik D. Wilhelmsen: *El problema de la trascendencia en la metafísica actual* (agotado).
5. Leonardo Polo: *El Acceso al ser* (agotado).
6. José Miguel Pero-Sanz Elorz: *El conocimiento por connaturalidad (La afectividad en la gnoseología tomista)* (agotado).
7. Leonardo Polo: *El ser* (Tomo I: *La existencia extramental)* (2.ª ed.).
8. Wolfgang Strobl: *La realidad científica y su crítica filosófica* (agotado).
9. Juan Cruz: *Filosofía de la Estructura* (2.ª ed.) (agotado).
10. Jesús García López: *Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad* (agotado).
11. Heinrich Beck: *El ser como acto.*
12. James G. Colbert, Jr.: *La evolución de la lógica simbólica y sus implicaciones filosóficas* (agotado).
13. Fritz Joachim von Rintelen: *Values in European Thought* (agotado).
14. Antonio Livi: *Etienne Gilson: Filosofía cristiana e idea del límite crítico* (prólogo de Etienne Gilson) (agotado).
15. Agustín Riera Matute: *La articulación del conocimiento sensible* (agotado).
16. Jorge Yarce: *La comunicación personal (Análisis de una teoría existencial de la intersubjetividad)* (agotado).
17. J. Luis Fernández Rodríguez: *El ente de razón en Francisco de Araujo* (agotado).
18. Alejandro Llano Cifuentes: *Fenómeno y trascendencia en Kant* (2.ª ed.).
19. Emilio Díaz Estévez: *El teorema de Gödel* (Exposición y crítica) (agotado).
20. Autores Varios: *«Veritas et sapientia»*. En el VII centenario de Santo Tomás de Aquino.
21. Ignacio Falgueras Salinas: *La «res cogitans» en Espinosa* (agotado).
22. Jesús García López: *El conocimiento de Dios en Descartes* (agotado).
23. Jesús García López: *Estudios de metafísica tomista* (agotado).
24. Wolfgang Röd: *La filosofía dialéctica moderna* (agotado).
25. Juan José Sanguineti: *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás* (agotado).
26. Fannie A. Simonpietri Monefeldt: *Lo individual y sus relaciones internas en Alfred North Whitehead*.
27. Jacinto Choza: *Conciencia y afectividad* (Aristóteles, Nietzsche, Freud) (2.ª ed.).
28. Cornelio Fabro: *Percepción y pensamiento*.
29. Etienne Gilson: *El tomismo* (4.ª ed.).
30. Rafael Alvira: *La noción de finalidad* (agotado).
31. Ángel Luis González: *Ser y Participación (Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino)* (3.ª ed.).
32. Etienne Gilson: *El ser y los filósofos* (5.ª ed./1.ª reimpr.).
33. Raúl Echauri: *El pensamiento de Etienne Gilson* (agotado).
34. Luis Clavell: *El nombre propio de Dios, según Santo Tomás de Aquino* (agotado).
35. C. Fabro, F. Ocáriz, C. Vansteenkiste, A. Livi: *Tomás de Aquino, también hoy* (2.ª ed.).
36. María José Pinto Cantista: *Sentido y ser en Merleau-Ponty* (agotado).
37. Juan Cruz Cruz: *Hombre e historia en Vico. (La barbarie de la reflexión. Idea de la historia en Vico*. Editado en la Colección NT) (agotado).
38. Tomás Melendo: *Ontología de los opuestos* (agotado).
39. Juan Cruz Cruz: *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico* (agotado).
40. Jorge Vicente Arregui: *Acción y sentido en Wittgenstein* (agotado).
41. Leonardo Polo: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo I) (3.ª ed.).
42. Alejandro Llano: *Metafísica y lenguaje* (3.ª ed.).
43. Jaime Nubiola: *El compromiso esencialista de la lógica modal*. Estudio de Quine y Kripke (2.ª ed.).
44. Tomás Alvira: *Naturaleza y libertad* (Estudio de los conceptos tomistas de *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*) (agotado).
45. Leonardo Polo: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo II) (4.ª ed.).

46. Daniel Innerarity: *Praxis e intersubjetividad (La teoría crítica de Jürgen Habermas)* (agotado).
47. Richard C. Jeffrey: *Lógica formal: Su alcance y sus límites* (2.ª ed.).
48. Juan Cruz Cruz: *Existencia y nihilismo. Introducción a la filosofía de Jacobi* (agotado).
49. Alfredo Cruz Prados: *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes* (2.ª ed.).
50. Jesús de Garay: *Los sentidos de la forma en Aristóteles*.
51. Alice Ramos: *«Signum»: De la semiótica universal a la metafísica del signo*.
52. Leonardo Polo: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo III).(3.ª ed.).
53. María Jesús Soto Bruna: *Individuo y unidad. La substancia individual según Leibniz.*
54. Rafael Alvira: *Reivindicación de la voluntad*.
55. José María Ortiz Ibarz: *El origen radical de las cosas. Metafísica leibniciana de la creación*.
56. Luis Fernando Múgica: *Tradición y revolución. Filosofía y sociedad en el pensamiento de Louis de Bonald*.
57. Víctor Sanz: *La teoría de la posibilidad en Francisco Suárez*.
58. Mariano Artigas: *Filosofía de la ciencia experimental* (3.ª ed.).
59. Alfonso García Marqués: *Necesidad y substancia (Averroes y su proyección en Tomás de Aquino)*.
60. María Elton Bulnes: *Amor y reflexión. La teoría del amor puro de Fénelon en el contexto del pensamiento moderno*.
61. Miquel Bastons: *Conocimiento y libertad. La teoría kantiana de la acción*.
62. Leonor Gómez Cabranes: *El poder y lo posible. Sus sentidos en Aristóteles*.
63. Amalia Quevedo: *«Ens per accidens». Contingencia y determinación en Aristóteles*.
64. Alejandro Navas: *La teoría sociológica de Niklas Luhmann*.
65. María Antonia Labrada: *Belleza y racionalidad: Kant y Hegel* (2.ª ed.).
66. Alicia García-Navarro: *Psicología del razonamiento*.
67. Patrizia Bonagura: *Exterioridad e interioridad: La tensión filosófico-educativa de algunas páginas platónicas*.
68. Lourdes Flamarique: *Necesidad y conocimiento. Fundamentos de la teoría crítica de I. Kant*.
69. Beatriz Cipriani Thorne: *Acción social y mundo de la vida. Estudio de Schütz y Weber*.
70. Carmen Segura: *La dimensión reflexiva de la verdad. Una interpretación de Tomás de Aquino*.
71. María García Amilburu: *La existencia en Kierkegaard*.
72. Alejo G. Sison: *La virtud: síntesis de tiempo y eternidad. La ética en la escuela de Atenas*.
73. José María Aguilar López: *Trascendencia y alteridad. Estudio sobre E. Lévinas*.
74. Concepción Naval Durán: *Educación, retórica y poética. Tratado de la educación en Aristóteles*.
75. Fernando Haya Segovia: *Tomás de Aquino ante la crítica. La articulación trascendental de conocimiento y ser*.
76. Mariano Artigas: *La inteligibilidad de la naturaleza* (2.ª ed.).
77. José Miguel Odero: *La fe en Kant*.
78. María del Carmen Dolby Múgica: *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de San Agustín*.
79. Ricardo Yepes Stork: *La doctrina del acto en Aristóteles*.
80. Pablo García Ruiz: *Poder y sociedad. La sociología política en Talcott Parsons*.
81. Higinio Marín Pedreño: *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura*.
82. Manuel Fontán del Junco: *El significado de lo estético. La «Crítica del Juicio» y la filosofía de Kant*.
83. José Ángel García Cuadrado: *Hacia una semántica realista. La filosofía del lenguaje de San Vicente Ferrer*.
84. María Pía Chirinos: *Intencionalidad y verdad en el juicio. Una propuesta de Brentano*.
85. Ignacio Miralbell: *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*.
86. Leonardo Polo: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo IV/Primera parte).
87. Patricia Moya Cañas: *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino*.
88. Mariano Artigas: *El desafío de la racionalidad* (2.ª ed.).
89. Nicolás de Cusa: *La visión de Dios* (6.ª ed.). Traducción e introducción de Ángel Luis González.
90. Javier Villanueva: *Noología y reología: una relectura de Xavier Zubiri*.
91. Leonardo Polo: *Introducción a la Filosofía* (3.ª ed.).
92. Juan Fernando Sellés Dauder: *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino* (2.ª ed.).
93. Marina Martínez: *El pensamiento político de Samuel Taylor Coleridge*.
94. Miguel Pérez de Laborda: *La razón frente al insensato. Dialéctica y fe en el argumento del* Proslogion *de San Anselmo*.
95. Concepción Naval Durán: *Educar ciudadanos. La polémica liberal-comunitarista en educación* (2.ª ed.).
96. Carmen Innerarity Grau: *Teoría kantiana de la acción. La fundamentación trascendental de la moralidad*.
97. Jesús García López: *Lecciones de metafísica tomista. Ontología. Nociones comunes.*
98. Jesús García López: *El conocimiento filosófico de Dios*.
99. Juan Cruz Cruz (editor): *Metafísica de la familia* (2.ª ed.).

100. María Jesús Soto Bruna: *La recomposición del espejo. Análisis histórico-filosófico de la idea de expresión*.
101. Josep Corcó Juviñá: *Novedades en el universo. La cosmovisión emergentista de Karl R. Popper*.
102. Jorge Mario Posada: *La física de causas en Leonardo Polo. La congruencia de la física filosófica y su distinción y compatibilidad con la física matemática*.
103. Enrique R. Moros Claramunt: *Modalidad y esencia. La metafísica de Alvin Plantinga*.
104. Francisco Conesa: *Dios y el mal. La defensa del teísmo frente al problema del mal según Alvin Plantinga*.
105. Ana Marta González: *Naturaleza y dignidad. Un estudio desde Robert Spaemann*.
106. María José Franquet: *Persona, acción y libertad. Las claves de la antropología en Karol Wojtyla*.
107. Francisco Javier Pérez Guerrero: *La creación como asimilación a Dios. Un estudio desde Tomás de Aquino*.
108. Sergio Sánchez-Migallón Granados: *La ética de Franz Brentano*.
109. Leonardo Polo: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo IV/Segunda parte).
110. Concepción Naval Durán: *Educación como praxis. Elementos filosófico-educativos*.
111. M.ª Elvira Martínez Acuña: *La articulación de los principios en el sistema crítico kantiano. Concordancia y finalidad*.
112. Leonardo Polo: *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia* (2. ed.). La primera edición fue publicada con el título *Sobre la existencia cristiana*.
113. Leonardo Polo: *La persona humana y su crecimiento* (2.ª ed.).
114. Yolanda Espiña: *La razón musical en Hegel*.
115. Ángel Luis González (editor): *Las demostraciones de la existencia de Dios según Leibniz* (2.ª ed.).
116. Javier Aranguren Echevarría: *El lugar del hombre en el universo. «Anima forma corporis» en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino*.
117. Fernando Haya Segovia: *El ser personal. De Tomás de Aquino a la metafísica del don*.
118. Mónica Codina: *El sigilo de la memoria. Tradición y nihilismo en la narrativa de Dostoyevski*.
119. Jesús García López: *Lecciones de metafísica tomista. Gnoseología. Principios gnoseológicos básicos*.
120. Montserrat Herrero López: *El* nomos *y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt* (2.ª ed.).
121. Leonardo Polo: *Nominalismo, idealismo y realismo* (2.ª ed.).
122. Miguel Alejandro García Jaramillo: *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*.
123. Cristóbal Orrego Sánchez: *H.L.A. Hart. Abogado del positivismo jurídico*.
124. Carlos Cardona: *Olvido y memoria del ser*.
125. Carlos Augusto Casanova Guerra: *Verdad escatológica y acción intramundana. La teoría política de Eric Voegelin*.
126. Carlos Rodríguez Lluesma: *Los modales de la pasión. Adam Smith y la sociedad comercial*.
127. Álvaro Pezoa Bissières: *Política y economía en el pensamiento de John Locke*.
128. Tomás de Aquino: *Cuestiones disputadas sobre el mal*. Presentación, traducción y notas por David Ezequiel Téllez Maqueo.
129. Beatriz Sierra y Arizmendiarrieta: *Dos formas de libertad en J.J. Rousseau*.
130. Enrique R. Moros: *El argumento ontológico modal de Alvin Plantinga*.
131. Juan A. García González: *Teoría del conocimiento humano*.
132. José Ignacio Murillo: *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino.*
133. Ana Marta González: *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino* (2.ª ed.).
134. Pablo Blanco Sarto: *Hacer arte, interpretar el arte. Estética y hermenéutica en Luigi Pareyson (1914-1991).*
135. María Cerezo: *Lenguaje y lógica en el* Tractatus *de Wittgenstein. Crítica interna y problemas de interpretación.*
136. Mariano Artigas: *Lógica y ética en Karl Popper. (Se incluyen unos comentarios inéditos de Popper sobre Bartley y el racionalismo crítico)* (2.ª ed.).
137. Joaquín Ferrer Arellano: *Metafísica de la relación y de la alteridad. Persona y Relación.*
138. María Antonia Labrada: *Estética.*
139. Ricardo Yepes Stork y Javier Aranguren Echevarría: *Fundamentos de Antropología. Un ideal de la excelencia humana* (6.ª ed./2.ª reimpr.).
140. Ignacio Falgueras Salinas: *Hombre y destino.*
141. Leonardo Polo: *Antropología trascendental.* Tomo I. *La persona humana* (2.ª ed.).
142. Jaime Araos San Martín: *La filosofía aristotélica del lenguaje.*
143. Mariano Artigas: *La mente del universo* (2.ª ed.).
144. Rafael Alvira, Nicolás Grimaldi y Montserrat Herrero (editores): *Sociedad civil. La democracia y su destino* (2.ª ed.).
145. Modesto Santos: *En defensa de la razón. Estudios de ética* (2.ª ed.).
146. Lourdes Flamarique: *Schleiermacher. La Filosofía frente al enigma del hombre.*
147. Leonardo Polo: *Hegel y el posthegelianismo* (3.ª ed.).
148. M.ª Alejandra Carrasco Barraza: *Consecuencialismo. Por qué no.*

149. Lídia Figueiredo: *La filosofía narrativa de Alasdair MacIntyre.*
150. Tomás Melendo: *Dignidad humana y bioética.*
151. Josep Ignasi Saranyana: *Historia de la Filosofía Medieval* (3.ª ed.) (agotado).
152. Alfredo Cruz Prados: *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política* (2.ª ed.).
153. Claudia Ruiz Arriola: *Tradición, Universidad y Virtud. Filosofía de la educación superior en Alasdair MacIntyre.*
154. Francisco Altarejos Masota y Concepción Naval Durán: *Filosofía de la Educación* (3.ª ed.).
155. Robert Spaemann: *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»* (2.ª ed.).
156. M.ª Socorro Fernández-García: *La Omnipotencia del Absoluto en Leibniz* (2.ª ed.).
157. Ignacio Falgueras Salinas: *De la razón a la fe por la senda de Agustín de Hipona*.
158. Javier Aranguren Echevarría: *Resistir en el bien. Razones de la virtud de la fortaleza en Santo Tomás de Aquino*.
159. Santiago Collado: *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*.
160. Luis M. Cruz: *Derecho y expectativa. Una interpretación de la teoría jurídica de Jeremy Bentham*.
161. Héctor Esquer Gallardo: *El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo.*
162. Encarna Llamas: *Charles Taylor: una antropología de la identidad.*
163. Ignacio Yarza: *La racionalidad de la ética de Aristóteles. Un estudio sobre* Ética a Nicómaco *I.*
164. Julia Urabayen Pérez: *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano.*
165. Carlos Gustavo Pardo: *La formación intelectual de Thomas S. Kuhn. Una aproximación biográfica a la teoría del desarrollo científico.*
166. Salvador Piá Tarazona: *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la* Antropología trascendental *de Leonardo Polo.*
167. Fernando Inciarte: *Liberalismo y republicanismo. Ensayos de filosofía política.*
168. F. Javier Vidal López: *Significado, comprensión y realismo.*
169. María de las Mercedes Rovira Reich: *Ortega desde el humanismo clásico.*
170. Juan Andrés Mercado: *El sentimiento como racionalidad: La filosofía de la creencia en David Hume.*
171. Raquel Lázaro Cantero: *La sociedad comercial en Adam Smith. Método, moral, religión.*
172. Cruz González Ayesta: *Hombre y verdad. Gnoseología y antropología del conocimiento en las Q. D.* De Trinitate.
173. Jaime Andrés Williams: *El argumento de la apuesta de Blaise Pascal*.
174. Luis Xavier López Farjeat: *Teorías aristotélicas del discurso*.
175. Mikel Gotzon Santamaría Garai: *Acción, persona, libertad. Max Scheler – Tomás de Aquino*.
176. José Tomás Alvarado Marambio: *Hilary Putnam: el argumento de teoría de modelos contra el realismo*.
177. Miguel García-Valdecasas: *El sujeto en Tomás de Aquino. La perspectiva clásica sobre un problema moderno*.
178. Francisco Xavier Miranda: *La interpretación filosófica del cálculo infinitesimal en el sistema de Hegel*.
179. Leonardo Polo: *Antropología trascendental.* Tomo II. *La esencia de la persona humana.*
180. Juan Cruz Cruz: *Fichte. La subjetividad como manifestación del absoluto.*
181. Fernando Inciarte: *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica.* Edición de Lourdes Flamarique.
182. Leonardo Polo: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo IV) (2.ª ed.).
183. Juan Fernando Sellés (Ed.): *Propuestas antropológicas del siglo XX* (I) (2.ª ed.).
184. Víctor Sanz Santacruz: *De Descartes a Kant. Historia de la Filosofía Moderna* (3.ª ed.).
185. Julia Urabayen: *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología.*
186. Santiago Argüello: *Posibilidad y principio de plenitud en Tomás de Aquino.*
187. Leonardo Polo: *Nietzsche como pensador de dualidades.*
188. Patricia Saporiti: *Pascal y Kant. Pensar lo incognoscible.*
189. José María Torralba: *Acción intencional y razonamiento práctico según G.E.M. Anscombe.*
190. Cruz González-Ayesta: *La verdad como bien según Tomás de Aquino.*
191. Juan Cruz Cruz: *Creación, signo y verdad. Metafísica de la relación en Tomás de Aquino.*
192. Alejandro Néstor García Martínez: *El proceso de la civilización en la sociología de Norbert Elias.*
193. Alejandro G. Vigo: *Estudios aristotélicos* (2.ª ed.).
194. Óscar Jiménez Torres: *Elementos de las ciencias demostrativas en Aristóteles.*
195. Jesús García López: *Escritos de antropología filosófica.*
196. Claudia Carbonell: *Movimiento y forma en Aristóteles.*
197. Juan Fernando Sellés (Ed.): *Propuestas antropológicas del siglo XX* (II).
198. José Alberto Ross Hernández: *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*.
199. Leonardo Polo: *Persona y libertad*. Edición, introducción y notas de Rafael Corazón.
200. Urbano Ferrer Santos: *La trayectoria fenomenológica de Husserl*.
201. Héctor Zagal: *Ensayos de metafísica, ética y poética. Los argumentos de Aristóteles*.

202. Claudia E. Vanney: *Principios reales y conocimiento matemático. La propuesta epistemológica de Leonardo Polo*.
203. Leonardo Polo: *El conocimiento del universo físico*.
204. Roberto Eduardo Aras: *El mito en Ortega*.
205. José Luis Fernández Rodríguez: *El Dios de los filósofos modernos. De Descartes a Hume* (2.ª ed.).
206. Enrique R. Moros: *La vida humana como trascendencia. Metafísica y antropología en la* Fides et ratio.
207. Leonardo Polo: *Lecciones de psicología clásica*. Edición y presentación de Juan A. García González y Juan Fernando Sellés.
208. Leonardo Polo: *Curso de psicología general. Lo psíquico. La psicología como ciencia. La índole de las operaciones del viviente*. Edición, presentación y notas de José Ignacio Murillo (2.ª ed.).
209. Rubén Pereda: *La necesidad. Génesis y alcance de la noción en el pensamiento metafísico modal de Leibniz.*
210. Ana Marta González: *La ética explorada.*
211. Fernando Múgica: *John Stuart Mill, lector de Tocqueville. El futuro de la democracia.*
212. Francisco Altarejos: *Subjetividad y Educación.*
213. Antoinette Kankindi: *El fundamento ético de la política en Charles Péguy.*
214. Santaigao T. Bellomo: *Lenguaje, verdad, libertad. El realismo expresivo de Charles Taylor.*
215. Leonardo Polo: *La esencia del hombre.* Edición y estudio introductorio de Genara Castillo.
216. Ángel Luis González (Ed.): *Posibilidad, contingencia, necesidad, existencia. Estudios en los 300 años de la* Teodicea *de Leibniz.*
217. Agustín Echavarría: *Metafísica leibniziana de la permisión del mal.*
218. Alejandro Martínez Carrasco: *Espíritu, inteligencia y forma. El pensamiento filosófico de Eugenio d'Ors.*
219. Alejandro Martínez Carrasco: *Náufragos hacia sí mismos. La filosofía de Ortega y Gasset.*
220. Leonardo Polo: *Filosofía y economía.* Edición e introducción de Juan Fernando Sellés.
221. Leonardo Polo: *Estudios de filosofía moderna y contemporánea.* Edición y prólogo de Juan A. García González.
222. Carmen Monasterio: *Pascal, una filosofía que se trasciende a sí misma*.
223. Alejandro G. Vigo: *Juicio, experiencia, verdad. De la lógica de la validez a la fenomenología.*
224. Manuel Cruz Ortiz de Landázuri: *Hedoné. Aristóteles y el placer.*
225. Leonardo Polo: *Epistemología, creación y divinidad.*
226. Montserrat Herrero, Alfredo Cruz Prados, Raquel Lázaro y Alejandro Martínez Carrasco (Eds.): *Escribir en las almas. Estudios en honor de Rafael Alvira.*
227. Juan Fernando Sellés: *La antropología de Kierkegaard.*
228. Hedy Boero: *Charles S. Peirce: Claves para una ética pragmaticista.*
229. Leonardo Ruiz Gómez: *El concepto leibniziano de espacio. La polémica con Clarke y el newtonianismo.*
230. Alfredo Cruz Prados: *Deseo y verificación. La estructura fundamental de la ética.*
231. Zaida Espinosa Zárate: *Percepción, pensamiento y lenguaje. El realismo radical de Reinhardt Grossmann y el realismo moderado de Fernando Inciarte.*
232. Mariano Asla: *La gramática moral universal.*
233. Josemaría Torres López: *Filosofía biológica de Leonardo Polo.*
234. Manuel C. Ortiz de Landázuri, Cruz González-Ayesta: *La filosofía hoy: en la academia y en la vida.*
235. Ángel Luis González: *Esencia y existencia en Leibniz.*